
BRILL

JOURNAL OF ISLAMIC ETHICS 5 (2021) 84–119

JI ETHICS أخلاق ÉTHIQUE
brill.com/jie

الغنى مفهوما أخلاقيا عند الصوفية إلى حدود نهاية القرن السابع الهجري

حفيظ هروس
باحث في الفكر الإسلامي والتصوف، خرّيج دار الحديث الحسنية، الرباط، المغرب
harroushafid@gmail.com

الخلاصة

يعتبر الغنى من المفاهيم المهمة في حقل التصوف، فقد طوّره الصوفية ليفيد العديد من المدلولات الأخلاقية، ولم ينظروا إليه فقط باعتباره مقاما يسعى السالك لتحصيله في خويصة نفسه، ولكن أيضا باعتباره خلقا للتعامل مع الناس، وتعاليا للنفس عن الانبهار بمظاهر الإثراء المادي، وهو بذلك يُجيب على الكثير من التحديات والأمراض التي تطرحها الاضطرابات السلوكية المرتبطة بالقيم المادية، ويمكن أن يُشكل مدخلا لأخلاقيات المعالجات النفسية لأمراض التملك. لكن قبل أن يستقر هذا المفهوم على هذه الدلالات مرّ بمراحل عديدة في حياته الدلالية، ابتداء من القرآن والسنة والشعر العربي المبكر، ووصولا إلى الأدبيات والطرق الصوفية المكتملة نظريا والمنظمة عمليا.

الكلمات المفتاحية

الغنى – غنى النفس – الفقر – المفهومات الأخلاقية – التصوف

Wealth as an Ethical Concept in Sufism until the End of the Seventh/Thirteenth Century

Hafid Harrous
Independent Researcher in Islamic Thought and Mysticism,
Alumnus of Dār al-Ḥadīth al-Ḥasaniyya, Rabat, Morocco
harroushafid@gmail.com

Abstract

Wealth is considered a very important notion in Sufism. Mystics developed it into a concept that bears many ethical connotations. They did not merely view it as a rank that the wayfarer seeks to attain for himself, but also as character trait in dealing with people, and transcendence of the soul from being fascinated by the manifestations of material riches. Through it one finds answers to the many challenges and diseases stemming from the behavioural disorders that are the result of material values. It can also form a starting point for the ethics of healing the soul from diseases related to material possession. However, before settling on these connotations, this concept passed through many stages in its semantic life, starting from the Qurʾān, Sunna and early Arabic poetry, and ending with the theoretically crystallized and globally organized Sufi literature brotherhoods.

Keywords

Wealth – the richness of the soul – poverty – ethical concepts – mysticism – Sufism

مقدمة

هناك هوسان يجتاحان العالم اليوم وهما: هوس الغنى والإثراء من جهة، وهوس الفقر والإدقاع من جهة أخرى، وهذان الهوسان يلخصان إلى حد كبير شقاء الإنسان المعاصر، ويستوعبان أغلب أمراض المادية التي تفتك بالإنسانية اليوم، إذ إن أثرهما النفسي يفوق بكثير أثرهما المادي والواقعي، وذلك لما تُحدثه إغراءات الاستهلاك الرأسمالية المرفودة بسياسات الترويج والإشهار في حياة الإنسان المعاصر من ضغوط وتوترات.

فهوس الغني والإثراء يتمثل في تطلع الإنسان المعاصر فردا وجماعات إلى تحصيل الغنى، ومراكمة الثروات بدون حد ولا مدى يقف عندهما، ولعل هذا الهوس هو السبب في إثارة الكثير من الصراعات السياسية، والنزاعات الاقتصادية التي تفتك بالعالم، بل إن إطلاق الإنسان العنان لما يمكن أن نسميه بهوس التملك والحيازة أدى إلى وجود أمراض نفسية مرتبطة بما يعرف بـ "الاقتصاديات النفسية،" ولعل أبرز هذه الاضطرابات السلوكية مرض "هوس الغنى Cresomania."

وهوس الفقر يتمثل في خوف الإنسان من فقدان ما يملك على قلته وضآلته، وتفكيره الدائم في المستقبل المصحوب بصفات الحرص والتمسك، وهذا الهوس أيضا مسؤول عن عدد غير قليل من مآسي إنسان الحداثة، بحيث يسهل عليك أن ترى جزء من الإنسانية يعاني من التخمة والوفرة بينما يكابد جزء آخر على الضفة المقابلة من العالم السغبَ والقلة، وهو ما أدى بدوره إلى وجود مرض نفسي شائع هو "فوبيا الفقر Peniaphobia."

ولعل السؤال الذي حاولت الكثير من الفلسفات والمذاهب الأخلاقية المعاصرة الإجابة عنه، ومقاربة إشكالاته المختلفة قصد اقتراح حلول معقولة لعلاج هذين الاضطرابين النفسيين هو: كيف يمكن الحد من غلواء هذين الهوسين المرضيين، ومن ثمّ رفع أثرهما السلبي عن الصحة النفسية للإنسان المعاصر؟

أعتقد أنه من الإجابات الأخلاقية التي يمكن الدفع بها في هذا الصدد الدلالات الأخلاقية والصوفية لمفهومي الغنى والفقر، فبالرجوع إلى حياة الصوفية المبنية على فكرة الزهد، وإلى كتاباتهم المختلفة التي قاربت المفهومين من زوايا متعددة، نجد أن مفهوم الغني لا يقتصر عندهم على الدلالات المادية المتعلقة بوفرة المال واليَسار فقط، بل يتوغل عميقا في اقتراح دلالات تربوية وأخلاقية دقيقة قد تُسهم في إيجاد بعض الحلول لإخراج الإنسانية من استبداد هوس الثراء الذي يُثيره الاقتصاد الرأسمالي المنبني على فكرة مراكمة الأرباح مع ما يصاحب ذلك عادة من الجشع والطمع.

وقد عرف مفهوم الغنى تطورا مستمرا عند الصوفية بتطور فكرة التصوف نفسه، من مجرد فكرة زهدية بسيطة مرتبطة أساسا بالمبادرات الفردية للهروب من صخب الحياة، وتعقيدات السياسة إلى نظرية مكتملة الأركان، ومتجسدة في زوايا وطرق منظمة ومنتشرة في العالم الإسلامي، وقادرة على إحداث أثر قوي في توجيه الحياة الدينية والفكرية والاجتماعية للمسلمين.

وهكذا يمكن ملاحظة أن تطور دلالات مصطلح الغنى قد اتخذ مسارين متوازيين: فقد ارتبط من جهة أولى بتطور الفكرة الصوفية على المستوى النظري، والتي يمكن تلمس خطوطه العامة في

أدبيات التصوف، مثلما ارتبط من جهة ثانية موازية بتطور السلوك الصوفي على المستوى العملي الأخلاقي، والتي يمكن تطلبه في طرق الصوفية المنظمة وأخلاقهم العملية.

وسأحاول أن أبحث في هذه الدراسة الدلالات المختلفة لمفهوم الغنى التي اتخذها في مساره الطويل في الحقل الصوفي، وذلك من خلال العناية بالتحقيب التاريخي للمصطلح، وتتبع امتداداته التاريخية المختلفة، وكذا الحفر في أصوله التي اتكأ عليها في استمداد معانيه، مع الالتفات إلى بعض المقارنات المنهجية سواء داخل حقل التصوف نفسه أو خارجه، ومن بين أهم الأسئلة التي ستحاول هذه الدراسة المتواضعة الإجابة عنها أذكر ما يلي:

- ما هي الدلالات المختلفة لمصطلح الغنى عند الصوفية؟
- وكيف تطور هذا المفهوم وراكم دلالاته المتعددة سواء في الأدبيات الصوفية أو أخلاقهم العملية؟
- وما هي أهم الأصول التي استمد منها الصوفية تلك الدلالات المختلفة لمفهوم الغنى؟
- وكيف يمكن لدلالات مفهوم الغنى المتنوعة عند الصوفية أن تساهم في تقديم إجابات أخلاقية/سلوكية، ونفسية/روحية لعالم اليوم؟

وغرضي في هذا البحث مزدوج:

أولا: الكشف عن المعاني والدلالات التي استقر عليها مفهوم الغنى في حقل التصوف سواء في النظرية الصوفية أو عند الطرق الصوفية المنظمة، وذلك عبر تتبع التطورات الزمانية والحقلية التي مرّ بها المفهوم.

ثانيا: البحث في الإمكانات والإضافات التي يتيحها المفهوم بمدلولاته الصوفية في معالجة أمراض العصر المادية: "هوس التملك وفوبيا الفقر" عن طريق تقديم بعض الإجابات التي اقترحها الصوفية من خلال اشتغالهم على مفهوم الغنى.

وعليه سأبحث الموضوع عبر الفقرات التالية:

- تتبع لفظ الغنى في اللغة والشعر المبكر، ثم في القرآن والسنة قصد معرفة الدلالات الأولية له.
- ثم بحث استعمال المسلمين في صدر الإسلام للمفهوم، وكذا الزهاد الأوائل قصد معاينة الدلالات المبكرة للمفهوم.
- أنتقل بعدها إلى بحث المفهوم في حقل التصوف إلى حدود نهاية القرن الخامس تلمسا للمعاني والدلالات المختلفة التي أضفاها الصوفية عليه.

- ثم أبحث المعاني التي استقر عليها المفهوم خلال القرنين السادس والسابع الهجريين،سواء في النظرية الصوفية الناضجة خصوصا عند محي الدين بن العربي، أو لدى الطرق الصوفية المنظمة خصوصا عند الشاذلية التي اعتبرت طريق غنى بحق، نظرا لموقفها المتوازن من مسألة الغنى المادي، عكس بعض الطرق الأخرى المنتسبة إلى التصوف الذين تطرفوا في رفض كل مظاهر التملك "وسلكوا طريق التسول والشحاذة" كما هو شأن القلندرية والحيدرية (صبره 2003، 52). ونظرا لاستقرار دلالات مفهوم الغني على ما تمّ تأكيده خلال القرنين السادس والسابع فقد كانت حدود هذه الدراسة من الناحية الزمانية إلى حدود القرن السابع الهجري.
- وأختم في الأخير بأهم الخلاصات والاستنتاجات العامة.

1 الغنى في اللغة والشعر المبكر

يذكر ابن فارس أن لمادة "غ-ن-و" في اللغة العربية أصلين صحيحين "يدل أحدهما على الكفاية والآخر على الصوت" (ابن فارس د.ت.، 398/4)، وما يعنينا هنا بالدرجة الأولى هو الأصل الأول المرتبط بتحقيق الكفاية، لا الأصل الثاني الدال على الصوت، وبالعودة إلى المعاجم اللغوية المختلفة نجد أنه قد تمّ توظيف هذا الأصل اللغوي بمعاني ودلالات كثيرة، سواء باستعمال المقصور "الغنى،" أو الممدود "غَناء،" ومن هذه الدلالات اللغوية نجد:

النفع، واليسار، والوفرة، والإجزاء، والمرأة المستغنية بزوجها أو بحسنها وجمالها عن الحَلي والتزويج، والكفاية، والإجزاء، والإقامة في المكان، باستقراء المادة في لسان العرب (ابن منظور د.ت.، 140/15–135).

والتزويج، وضد الفقر "وهو على ضربين: أحدهما ارتفاع الحاجات وليس ذلك إلا لله، والثاني قلة الحاجات وهو المشار إليه بقوله تعالى ﴿ووجدك عائلا فأغنى﴾، والوفر، والغانية من النساء، والنيابة، والكفاية، كما في تاج العروس (الزبيدي 2001، 179/39–188).

وكل هذه المعاني كما هو واضح معان تدور في فلك تحقيق الكفاية، ولكن عند التأمل الدقيق نجد أن الكفاية في الحقيقة هنا كفايتان هما: كفاية مادية سواء تحققت بالمال أو ما في معناه، وفي ذلك يقول أبو هلال العسكري في الفروق: "والغنى يكون بالمال وغيره من القوة والمعونة وكل ما ينافي الحاجة..." (د.ت.، 175)، ومن هذه الكفاية الأولى اشتقوا كفاية ثانية، وهي الكفاية النفسية والمعنوية مثل: الاستغناء بالجمال أو النيابة أو الإجزاء... وغيرها.

وبالرجوع إلى الشعر العربي القديم سواء في عصر الجاهلية أو في صدر الإسلام نجد أن الكلمة قد استعملت بالفعل للدلالة على الكفايتين معا:

ففي الدلالة على الكفاية المادية استعمله الكثير من الشعراء ضد الفقر، ومن ذلك قول عروة بن الورد:

دعيني للغنى أسعى، فإني رأيتُ الناسَ شرُّهم الفقيرُ[1] (1998، 79).

وبنفس المعنى استعمله الشاعر المخضرم أبو خراش الهذلي (ت. 15هـ/636م) في قوله:

فَلا وأبيكِ الخيرِ لا تَجدينَهُ جَميلَ الغِنَى ولا صَبورا على العُدمِ.

يقول: لا تجدينه جميل الأمر إذا استغنى، ولا تجدينه صبورا إذا افتقر" (الهذليين 1965، 126/2).

وأما في الدلالة على الكفاية المعنوية فقد استعمله الأعشى بمعنى الاستغناء في قوله:

وكنت امرأ زمَنا بالعراق عفيفَ المناخ طويل التَغنّ.

قال ابن منظور في اللسان: "يريد الاستغناء" (د.ت.، 136/15).

وأيضا استعمله المغيرة بن حَبناء التميمي (ت. 91هـ/685م) بنفس المعنى في قوله:

كِلانا غَنِيٌّ عن أَخيهِ حياتَهُ ونحنُ إذا مُتنا أَشَّد تغانيا (ابن منظور د.ت.، 137/15).

والخلاصة أن المادة اللغوية (غ-ن-ي) المتعلقة بالأصل الدال على الكفاية قد استعملت بمعنيين متكافئين، سواء في المعاجم اللغوية أو الشعر المبكر: ينصبّ أحدهما على المعنى المادي المتعلق بالكفاية المالية، أو ما في معناها مما يرفع الحاجة عن صاحبه، وهذا المعنى هو الأصل في هذه المادة بدليل أنه الأكثر شيوعا واستخداما في الشعر العربي المبكر، ويتركز ثانيهما على المعنى النفسي

1 ومما يفيد أن هذا المعنى كان متأصلا في النفسية العربية الجاهلية أن نجد هذا الشاعر الثائر يستخدمه رغم أنه حاول أن يناقض هذا المعنى سواء في حياته العملية أو في شعره، كما في قصيدته المعروفة:
ما بالثراءِ يسود كل مسوَّد مَثرٍ، ولكن، بالفعال، يسودُ (1998، 57).
وهذا المعنى موجود أيضا في شعر امرئٍ القيس في قوله:
فقلتُ له لما عَوى إن شأنَنا قليلُ الغِنى إن كنتَ لما تموَّلِ (2004، 52).
وكذلك عند حاتم الطائي في قصيدته المشهورة:
وإني لَعَفُّ الفقرِ، مُشتَرَكُ الغِنى وَودّكَ شكلُ لا يوافِقُهُ شكلي (1986، 40).

والمعنوي المتعلق بتحقيق الاستغناء النفسي عن شيء ما، والمتولد عن المعنى الأول، بحيث أصبح يُستخدم شيئا فشيئا في الشعر واللغة كلما تلبَّس العربي أكثر فأكثر بالمعاني المجردة.

2 مفهوم الغنى في القرآن

وردت مادة (غ-ن-و) في القرآن الكريم أكثر من أربعين مرة، وبصيغ مختلفة، وقد جاءت في سياقاتها بمعاني متعددة تدور جلّها حول الدلالات اللغوية التي أشرنا إليها آنفا، فبالرجوع إلى القرآن الكريم مستعينين ببعض كتب غريب القرآن[2] نجده قد أشار إلى بعض هذه المعاني منها:

– الأول: عدم الحاجة المطلقة، وهي مجمل الآيات التي ورد فيها اسم الله الغني كقوله تعالى ﴿وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الغَنِيُّ الحَمِيدُ﴾ (الحج: 64)، والغَني من أسماء الله "هو الذي لا يحتاج إلى أحد في شيء، وكل أحد محتاج إليه، وهذا هو الغِنى المطلق، ولا يشارك الله تعالى فيه غيرُه" (ابن منظور د.ت.، 135/15).

– الثاني: الكفاية، في مثل قوله تعالى ﴿ما أَغنى عنِّي مَالِيَه﴾ (الحاقة: 28)، ومنه أيضا قوله تعالى في سورة عبس ﴿أمّا مَن استغنى﴾ (عبس: 5)، "وقد جعل أكثر المفسرين "استغنى" في عبس من غنى المال، وهو تفسير ينقصه التدبر في حياة النبي الذي لم يكن في قلبه أية قيمة للمال... وإنما استغنى هنا معناها اكتفى بحاله واستغنى عن دعوتك.." (جبل د.ت.، 1612).

– الثالث: كثرة القَنيَّات من الأموال، وما في حكمها من الأعراض المادية، وذلك مثل قوله تعالى ﴿وَمَن كانَ غَنيّا فَلْيَستَعْفِفْ﴾ (النساء: 6)، فعن ابن عباس في قوله ﴿وَمَن كانَ غَنيّا فَلْيَستَعْفِفْ﴾ قال: "من كان من الأوصياء غنيا فليستعفف بماله" (ابن عاشور 1984، 246/4).

– الرابع: طول الإقامة في المكان مستغنيا به عن غيره ﴿كَأَن لَمْ يَغنَوا فيهَا﴾ (الأعراف: 92).

– الخامس: غنى النفس، وهو المعنى الذي أشار إليه الحق تبارك وتعالى في قوله ﴿يَحسِبُهُمُ الجاهلُ أَغْنياءَ منَ التَعَفُّفِ﴾ (البقرة: 273)، أي "لهم غنى النفس ويحسبهم الجاهل أن لهم القَنيَّات لما يرون فيهم من التعفف والتلطف" (الراغب الأصفهاني، د.ت.، 474).

والملاحظة التي يمكن تسجيلها بعد استعراض الاستخدام القرآني المتنوع لكلمة "غنى" هي: أن القرآن الكريم قد وظّف بوضوح هذه المادة اللغوية لتفيد المعنيين اللذين أشرنا إليهما في الدلالات

2 الملاحظ أن الكثير من كتب غريب القرآن، وكتب الوجوه والنظائر لم تحفل بهذه المادة، وذلك أنها إما أسقطتها بالكلية، أو تعرضت لبعض معانيها فقط، مع أن المادة غنية في القرآن.

اللغوية: أولا: الغنى المادي المتعلق بكثرة القَنيَّات، وزيادة الأعراض الدنيوية مثلما هو واضح في الدلالة الثالثة، ومنه أيضا قوله تعالى ﴿كَلَّا إِنَّ الإِنْسَانَ لَيَطغَى أَن رَآه اسْتَغنَى﴾ (العلق: 6–7)، "والاستغناء شدة الغنى، فالسين والتاء فيه للمبالغة في حصول الفعل مثل استجاب واستقر" (ابن عاشور 1984، 444/30)، ثانيا: الغنى النفسي والمعنوي كما هو بيّن في الدلالتين الثانية والخامسة.

والخلاصة، أن الدلالات القرآنية لكلمة "غنى" جاءت من جهة لتأكيد المعاني اللغوية التي كانت مبثوثة في اللغة العربية قبل القرآن، لكنها من جهة أخرى أشارت إلى النقلة النوعية على المستوى التربوي والتجريدي، والتي جاء القرآن ببيانها على أوضح معنى وأنصعه، وبيان ذلك: أن الاستعمال القرآني للمدلولات المادية لكلمة غنى إنما وردت غالبا في سياق التشريع، ومن آيات ذلك أن كلمة "أغنياء" لم ترد قط في القرآن المكي، أما استعماله للمعنى النفسي المجرد فإنما ورد في سياقات تربوية وتوجيهية، وبذلك يكون المعنى الأصلي في القرآن لكلمة "غنى" هو المعنى التربوي نظرا لحمولته الأخلاقية، بينما يأتي المعنى المادي تاليا، وغالبا ما يكون في سياقات تشريعية، وذلك عكس ما كان عليه الأمر قبل القرآن، بحيث كان المعنى المادي هو الأصل، بينما يأتي المعنى النفسي والتربوي تبعا لذلك.

3 مفهوم الغنى في الحديث النبوي

وردت كلمة غنى بوفرة في الحديث النبوي، لكن بصفة عامة يمكن تمييز الاستعمالات التالية بوضوح:

– الأول: استعمال كلمة غنى ومشتقاتها بمعنى الغنى المادي المتمثل في كثرة المال والأعراض الدنيوية، وأغلب هذه الاستعمالات وردت في سياقات تشريعية محضة، كما في حديث معاذ بن جبل المشهور لما بعثه الرسول ﷺ إلى اليمن، وبيّن له فرائض الإسلام التي ينبغي أن يدعو إليها أهل اليمن فقال له عن الزكاة: "فأخبرهم أن الله افترض عليهم زكاة أموالهم، تؤخذ من غنيِّهم فترد على فقيرهم..." (البخاري 2002، رقم 7372)، وأيضا في حديث سعد بن أبي وقاص المتعلق بالوصية والميراث حيث قال له الرسول ﷺ: "..إنك إن تركت ولدك أغنياء خير من أن تتركهم عالة يتكففون الناس.." (البخاري 2002، رقم 6733)، وكذلك حديث أبي هريرة الذي قال فيه ﷺ: "خير الصدقة ما كان عن ظهر غِنى.." (البخاري 2002، رقم 1426)، والأمثلة في هذا الباب كثيرة يمكن استقصاؤها بسهولة ويسر.

- الثاني: الغنى بمعنى الكفاية، كما في حديث جابر بن عبد الله عن الجمعة أنه ﷺ قال: "..من استغنى بلهو أو تجارة استغنى الله عنه" (الطبراني 1995، رقم 7710)، أي: "اطَّرَحَه الله ورمى به من عينه، فِعلُ من استغنى عن الشيء فلم يلتفت إليه" (ابن الأثير د.ت.، 391/3). وفي هذا المعنى أيضا حديث ابن عباس، أنه ﷺ قال: "استغنوا عن الناس ولو بشَوْصِ السِّواك" (الطبراني 1994، رقم 12257).

- الثالث: اليأس مما في أيدي الناس، فقد روى عبد الله بن مسعود أن الرسول ﷺ سُئل: ما الغنى؟ قال: اليأس مما في أيدي الناس" (الأصفهاني1996، 304/8).

- الرابع: الرضا بما قسم الله، كما في حديث أبي هريرة "وارضَ بما قسمَ اللهُ لك تكن أغنى الناس" (الترمذي 2000، رقم 2305).

- الخامس: الغنى غنى النفس، أو الغنى غنى القلب، ووردت أحاديث في المعنيين معا: فأما غنى النفس فمنها حديث أبي هريرة المشهور أن الرسول ﷺ قال: "ليس الغنى عن كثرة العَرَض، ولكن الغنى غنى النفس" (البخاري 2002، رقم 6446)، وأما غنى القلب فقد ورد أن أبا ذر قال: قال لي رسول الله ﷺ يا أبا ذر أتَرى كثرةَ المال هو الغنى، قلت: نعم يا رسول الله، قال: فترى قلة المال هو الفقر، قلت: نعم يا رسول الله، قال: إنَّما الغنى غنى القلب، والفقر فقر القلب..." (ابن حبان 1988، رقم 685).

بعد إيراد المعاني المختلفة التي وردت بها كلمة غنى في الحديث يمكننا أن نسجل الملاحظات التالية:

- لقد جاءت السنة النبوية بتأكيد الملاحظة السابقة المتعلقة بالاستعمالين المادي والمعنوي للفظ الغنى، وأن السنة أيضا استعملت المدلولات المادية في سياقات تشريعية خاصة، بينما استعملت الدلالات المعنوية في سياقات أخلاقية وتربوية توجيهية، كان الغرض منها إما تصحيح السلوك كما في حديث أبي هريرة، وذلك من خلال ربط مفهوم الغنى بالرضى الفعلي بما قسم الله للإنسان، أو تصحيح التصور، كما هو الشأن في حديث أبي ذر حيث عمل الرسول ﷺ على تصحيح تصورات أبي ذر الخاطئة من الناحية التربوية بخصوص مفاهيم الغنى والفقر.

- لم تكتف السنة النبوية ببيان أن كلمة "غِنى" تحتمل المعنيين المادي والمعنوي معا فقط، بل أشارت بوضوح إلى أن المعنى الحقيقي لمفهوم الغنى هو الغنى المعنوي، قال القرطبي: "معنى الحديث – ولكن الغنى غنى النفس – أن الغنى النافع أو العظيم أو الممدوح هو غنى النفس.." (ابن حجر د.ت.، 272/11).

ثم إن غنى النفس وغنى القلب معنيان متكاملان، ذلك أن وجود أحدها يؤدي إلى وجود الآخر تلقائيا، بحيث "إنما يحصل غنى النفس بغنى القلب بأن يفتقر إلى ربه في جميع أموره، فيتحقق أنه المعطي المانع، فيرضى بقضائه، ويشكره على نعمائه، ويفزع إليه في كشف ضرائه، فينشأ عن افتقار القلب لربه غنى نفسه عن غير ربه تعالى" (ابن حجر د.ت.، 273/11)، وهذا يؤكد ما قلناه سابقا بخصوص القرآن بأن الاستعمال الأصلي لكلمة "الغنى" إنما هو توظيفها في سياقات تربوية وأخلاقية، أما المعاني المادية رغم كثرتها فإنما هي معاني تبعية وردت في سياق الحاجات التشريعية لا غير.

4 مفهوم الغنى عند المسلمين الأوائل

لا شك أن المسلمين الأوائل الذين تربوا في بيئة إسلامية صافية قد تأثروا بالمفهومات الإسلامية الخالصة، وتشبعوا بمدلولاتها التي كانت شائعة في بيئتهم بحكم التربية النبوية، والنظر المستمر في القرآن والاستمداد من معانيه، وأكثر ما يظهر ذلك في الرعيل الأول من الصحابة، ومن سار على نهجهم وتخرج من مدارسهم من التابعين، وسأستعرض هنا بعض أقوالهم الدالة على تمثلاتهم المختلفة لمفهوم الغني، ابتداء بالصحابة وانتهاء بالزهاد الأوائل، أي قبل ظهور مصطلح التصوف في منتصف القرن الثاني، وشيوعه بعد ذلك في القرن الثالث الهجري الذي سأخصص له فصلا خاصا.

فبالرجوع إلى أقوال الصحابة وتعريفاتهم المختلفة لكلمة الغنى نجد بعض المدلولات الهامة، فقد ورد عن شُرحبيل بن مسلم أن أبا الدرداء كان يقول: "الغنى صحة الجسد" (السرقسطي 2001، 84/1)، أما عمر بن الخطاب فقد قال في خطبته: "تعلمون أن الطمعَ فقر، وأن الإياسَ غنى، وأنه من أيسَ مما عند الناس استغنى عنهم" (ابن المبارك 2004، 207)، ونجد عبد الله بن مسعود وعمار بن ياسر قد استعملاه بمعنى اليقين[3]، أما الإمام علي – الذي حُفظت أقواله أكثر من أي صحابي آخر، من خلال جمع خطبه وأقواله في كتاب نهج البلاغة[4] – فقد وردت كلمة الغنى عنده

3 قال ابن مسعود: "..كفى باليقين غناء..." (ابن المبارك 2004، 464). وقال عمار بن ياسر: "..وكفى باليقين غنى.." (ابن أبي الدنيا 1993ب، 33/1).

4 ليس هنا محل مناقشة مدى صحة نسبة كتاب نهج البلاغة الذي جمعه الشريف الرضي للإمام علي، فلينظر ذلك في محله.

بمدلولات كثيرة ومختلفة، فبالإضافة إلى المعنى المادي فقد استعملها بمعنى العقل، كما في وصيته لابنه الحسن: "إن أغنى الغنى العقل" (1993، 635/4)، وبمعنى القرآن، ففي إحدى خطبه قال: "اعلموا أنه ليس على أحد بعد القرآن من فاقة، ولا لأحد قبل القرآن من غنى" (1993، 353/2)، وكذلك بمعنى القناعة "ولا كنز أغنى من القناعة" (1993، 710/4).

أما في عصر التابعين فنجد الاستخدامات التالية مرتبة حسب وفاة أصحابها: فقد رُوي عن أبي مسلم الخولاني (ت. 62هـ/684م) أنه قال: "أَظهر اليأسَ ممَّا في أيدي الناس، فإن فيه الغنى، وأَقِلَّ طلب الحاجات إلى الناس فإن فيه الفقر الحاضر..." (ابن أبي الدنيا 1993أ، 126)، أما زين العابدين علي بن الحسين (ت. 94هـ\712م) فقد استعمله مرة بمعنى اليقين "وكفى باليقين غنى" (ابن حنبل 1983، 219)، ومرة بمعنى القناعة "من قنع بما قسم الله له فهو من أغنى الناس" (الأصفهاني 1996، 135/3)، ثم نجد أبا قلابة عبد الله ابن زيد (ت. 106هـ/724م أو 107هـ/725م) قد أشار إلى أهمية الغنى المادي في تحقيق الاستقرار والعافية للإنسان، فقد رَوى عنه أيوب السختياني قَالَ: "كَان أَبُو قِلابَةَ يأمرني بلزوم السُّوقِ وَالصَّنْعَةِ، ويقولُ إِنَّ الغْنِىَ من الْعَافيةِ" (ابن أبي الدنيا 1993، **إصلاح المال**، 76)، وأيضا محمد بن الْمُنْكَدِر (ت. 130هـ/748م أو 131هـ/749م) الذي قالَ: "نِعْمَ الْعَوْنُ عَلَى الدِّينِ الْغِنَى" (ابن أبي الدنيا 1993أ، 37).

نأتي الآن إلى بيان بعض الاستعمالات عند بعض الزهاد الأوائل قبل أن يفشو إطلاق مصطلح التصوف على التيار الديني الذي اختار أن يعتزل الدنيا، وينصرف إلى العبادة والتأله، حيث نلاحظ أن هناك تواطئا على ربط مفهوم الغنى بالقناعة، فعبد الله بن المبارك (ت. 181هـ/797م) في أبيات شعرية مشهورة له، يقول:

ما ذاقَ طعمَ الغنى من لا قُنوع له   ولن ترى قانعا ما عاش مُفتَقِرا
فـالعَرفُ من يأتِهِ يَحْمَد عواقبه   ما ضاعَ عرف وإن أَولَيتَه حَجرا
(ابن عساكر 1996، 464/32).

وهو نفس صنيع صديقه ومعاصره الفضيل بن عياض (ت. 187هـ/803م)، فقد قيل له: "ما الزهد في الدنيا؟ قال: القنع وهو الغنى" (الأصفهاني 1996، 91/8)، وهو المعنى نفسه عند أبي سليمان الداراني (ت. 205هـ/820م أو 215هـ/830م)، فعن أحمد بن أبي الحواري قال: قال أبو سليمان الداراني إن قوما طلبوا الغنى فحسبوا أنه في جمع المال، ألا وإنما الغنى في القناعة، وطلبوا الراحة في الكثرة، وإنما الراحة في القلة.." (ابن عساكر 1996، 145/34).

وهكذا فإن الملاحظات التي يمكننا معاينتها بعد تتبع هذه الأقوال وربطها بما سبق من فصول وفقرات هي:

– استمرار تناقل المعنيين المادي والمعنوي لكلمة غنى، لكن يمكننا أن ندرك بالتوازي مع ذلك التوسع المستمر للمعنيين معا ليشملا مدلولات لم تكن معهودة من قبل، أو على الأقل لم تتم الإشارة إليها، فالمعنى المادي توسع ليشمل صحة الجسد أيضا، إذ أدرك المسلمون الأوائل أن مفهوم الغنى يستبطن الكفاية ورفع الحاجة فأصبحوا يستخدمونه على هذا الأساس، كما أن المعنى المادي خصوصا المالي منه لم يعد النظر إليه باعتباره هدفا في حد ذاته، ولكن أساسا باعتباره وسيلة إلى تحقيق ما هو أهم وأسمى كما هو واضح عند كل من أبي قلابة ومحمد بن المنكدر، ففي حلية الأولياء أنهم "كانوا يعدون الغِنى عونا على الدين" (1996، 340/4). أما بخصوص المدلولات المعنوية فيظهر لنا أمران: كونها أصبحت تُشكل المدلول الأصلي لكلمة الغنى إذا أطلق دون قيد، فقد قال أخو المهاجر بن قيس في تفسير مراد عمر بن الخطاب من كلمة الغنى في إحدى المناسبات: "وكان عمر إذا ذكر الغنى عنى به الدين، ولم يعن به المال.." (السرقسطي 2001، 419/1)، والأمر نفسه نلاحظه عند الإمام علي الذي استعمله تارة بمعنى العقل، وتارة بمعنى القرآن، وهي مدلولات معنوية صرفة. ثم كون استخدامه تركز مع مرور الوقت في دلالتين رئيستين هما اليقين والقناعة.

– تركز توظيف الزهاد الأوائل لمعنى الغنى على مفهوم القناعة أكثر من أي مدلول آخر، وهو يشير بالإضافة إلى تأثرهم بالمدلولات المعنوية التي كانت قبلهم، وعدم التفاتهم إلى المعاني المادية، أنهم كانوا كذلك مُمَثِلين لأبرز خصائص الزهد الإسلامي في القرنين الأول والثاني التي ذكرها أبو الوفا التفتازاني وهي: كونه زهد "يقوم على أساس فكرة مجانبة الدنيا" (د. ت.، 90)، وأنه زهد "ذو طابع عملي، لم يُعن أصحابه بوضع القواعد النظرية له" (د. ت.، 90). ويفتل في حبل هذه الفكرة كون النزوع الأول نحو الزهد في الدنيا ارتبط بمسألة طلب الحلال في الكسب والأكل، وهو ما كان يشكل في نظرهم ندرة كبيرة أفضت إلى تشددهم الواضح في هذه المسألة، الشيء الذي أدى إلى مجانبة الدنيا والاستغناء عن كل مظاهر الحياة تقريبا، وهو ما يُفسر احتماءهم بمفهوم الغنى ودلالته المعنوية المتركزة خصوصا حول مفهوم القناعة، "فمراعاة قواعد الحلال والحرام أهم من تطبيق قواعد الشعائر والطقوس ومن كل الممارسات التعبدية" (تور آندري 2003، 64).

– لقد أصبح واضحا أن المدلول المادي لمفهوم الغنى أُدخلت عليه العديد من التعديلات لتنأى به عن المدلولات السلبية التي أُلصقت به، ومن ثمَّ محاولة إبراز المقاصد النبيلة التي يمكن أن

تنطوي عليها عميلة الغنى والإثراء، بما يحمل كل ذلك من إضفاء الشرعية الدينية على الإقبال على الماديات، والتوغل في الأعراض الدنيوية التي أصبح يتوسع فيها المسلمون شيئا فشيئا، والتي كانت بكل تأكيد تلقى تحفظا وإدانة من قِبل التيارات الزهدية التي بدأت تفشو هي أيضا في المجتمع الإسلامي الأول، بحيث يمكننا أن نلحظ بوادر وجود تيارين دينيين كبيرين سيهيمنان فيما بعد على مجمل الحياة الدينية للأمة، وينفصلان عن بعضهما بشكل قطعي مع مرور الوقت: تيار زهدي رغب عن الدنيا وزينتها ونحا بالجانب المصطلحي – الذي هو محط اهتمامنا هنا – لكي يُعبر عن المعاني التربوية والأخلاقية، وتيار تشريعي اهتم بإحاطة ومواكبة تطور المجتمع الإسلامي بما يلزمه من عُدة اصطلاحية ومفهومية تشريعية وقانونية.

5 مفهوم الغنى في التصوف المبكر

سأتناول في هذا الفصل المدلولات المختلفة لكلمة غنى عند الصوفية إلى حدود نهاية القرن الخامس الهجري، وهذا الاختيار الزماني يحكمه اعتباران:

أولا – أن التراكمات التي عرفها التصوف بقيت تقريبا نفسها طيلة هذه القرون الأولى، وحتى محاولات التقعيد المهمة التي عرفها القرن الخامس لا تخرج في العموم عما كان سائدا قبلها، وذلك لأن أصحاب هذه المحاولات أمثال السراج والقشيري والهروي والهجويري قد استندوا على التراث الصوفي الذي كان سائدا قبلهم فيما قاموا به.

ثانيا – أن التصوف الإسلامي بعد القرن الخامس الهجري سيعرف تحولات عميقة، سواء على مستوى النظرية أو السلوك: فعلى مستوى النظرية سيعرف حقل التصوف ظهور صوفية كبار من طينة محي الدين بن العربي ومدرسته الأكبرية الذين سيعملون على تعميق النظرية الصوفية، وعلى مستوى السلوك ستظهر هياكل البناء الاجتماعي للتصوف، والمتمثلة في الزوايا الصوفية التي ستنتشر بقوة في العالم الإسلامي.

وسأعمل على استعراض أقوال كبار الصوفية حول مفهوم الغنى، مرتبة حسب تواريخ وفاتهم، مع الإشارة إلى الأماكن التي استقروا فيها معظم حياتهم، ثم بعد ذلك أختم هذا الفصل بمجموعة من الملاحظات:

أ – بشر بن الحارث الحافي، المروزي ثم البغدادي (ت. 227هـ/841م)، استعملها بمعنى القناعة، قال حسن المسوحي رآني بشر الحافي يوما باردا وأنا أرتعد فنظر إليَّ وقال:

قـطـع الليـالي مع الأيـام في حـلـق والنـوم تحت رواق الهم والقلـق
أحرى وأعذر لي من أن يُقال غدا إني التمستُ الغنى من كف مختلق
قالوا رضيتَ بذا، قلت: القنوع غنى ليس الغنى كثرة الأموال والورق
(الأصفهاني 1996، 354/8).

ب – أحمد بن عاصم الأنطاكي الدمشقي (ت. 239هـ/853م)، ربط مفهوم الغنى بالفقر، باعتبار الغنى الحقيقي هو الذي ينفي عن صاحبه الفقر، والخوف من الفقر، قال: ".. وأنفع الغنى ما نفى عنك الفقر وخوف الفقر" (الأصفهاني 1996، 283/9).

ج – الحارث المحاسبي البغدادي (ت. 243هـ/857م)، استعمل الغنى بمعنى القناعة في أكثر من موضع في "رسالة المسترشدين،" بل جعلها أعلى مقامات القناعة، كما يوضح هذا النص "للقناعة أول وآخر: فأولها ترك الفضول مع وجود الاتساع، وآخرها وجود الغنى مع فقد الأسباب" (1983، 171). واستعمال الرجل الغنى بهذا المدلول يفسر موقفه من المال كما بسطه في رسالته "النصائح،" حيث يميل إلى أنَّ "المال أصل عظيم من أصول الفساد،" ولعل أسباب هذا الموقف تعود لأمور منها: أولها اعتقاده قلةَ الحلال في أيامه، ليشكل بذلك نوعا من الاستمرار لقواعد الزهد التي ألمحنا إليها سابقا، والتي تربط الزهد في بعض أسبابه بالتشدد في مسألة الكسب الحلال، "ونحن في دهر الحلال فيه مفقود؟" (1986، 93). ثانيها خوف المساءلة يوم القيامة، لما ورد في ذلك من الآثار. ثالثها لأن ترك جمع المال أفضل من طلبه في العاجل، يقول لأحد المدافعين عن التوسع في التملك "ترك الاشتغال بالمال أروح لبدنك، وأقلّ لتعبك، وأنعم لعيشك، وأرضى لبالك، وأقلّ لهمومك وغمومك؟" (1986، 90).

واستعمله أيضا بمعنى خروج الفقر من القلب، قال في كتاب "القصد والرجوع إلى الله": "واستغنى بخروج الفقر من قلبه... فصار غنيا من غير مال" (1986، 240).

د – أبو تراب النخشبي الخراساني (ت. 245هـ/859م)، الغنى عنده أن تستغني عمن هو مثلك، فعن القاسم عبد السلام بن محمد البغدادي أن أبا تراب قال: ".. حقيقة الغنى أن تستغني عمن هو مثلك، وحقيقة الفقر أن تفتقر إلى من هو مثلك" (الأصفهاني 1996، 50/10).

هـ – ذو النون المصري (ت. 245هـ/859م)، استخدمه بدلالات متعددة منها:

– المعنى المادي بمعنى المال، فعن أبي عثمان الحنَّاط قال: سمعت ذا النون يقول: "ثلاثة من أعلام الصَّلاح في الغنى: الزهد من الحرام تاركا له، وإخراج الحقوق من المال أداءً للغرض فيه، والتواضع لجميع الناس خوفا من الكِبْر" (البيهقي 1987، 71).

- الرضا والقناعة، قال: "سُلب الغنى من حُرم الرضا، من لم يقنعه اليسير افتقر في طلب الكثير" (ابن عساكر 1996، 416/17).
- العفة واليأس، وذلك في الأبيات المنسوبة إليه التالية:

لبست بالعفة ثوب الغني   فصرت أمشي شامخ الراس
أنطق لي الصبر لساني   فما أخضع بالقول لجلاسي
إذا رأيت التيه من ذي الغنا   تهت على التائه باليأس
(الأصفهاني 1996، 372/9).

- أن الغنى كل الغنى هو الله نفسه، فعن سعيد بن عثمان قال: أنشدني ذو النون:

أموتُ وما ماتَت إليكَ صَبابَتِي   ولا قضيتُ من صدقِ حُبّكَ أَوطارِي
مُناي المُنى كلُ المُنى أنتَ لي مُنى   وأنتَ الغِنى كلُ الغِنى عندَ افتقاري
(السلمي 2002، 31).

و – يحي بن معاذ الرازي (ت. 258هـ/871م)، في رأيه الغنى الحقيقي في القلب لا في الكسب، قال: "من كان غناه في كسبه لم يزل فقيرا، ومن كان فقيرا في قلبه لم يزل غنيا" (ابن الملقن 1994، 323).

والغنى عنده أيضا هو الأمن بالله، "قيل ليحي بن معاذ.. ما الغنى؟ قال: الأمن بالله" (القشيري 2001، 305).

ز – الجنيد البغدادي شيخ الطائفة (ت. 297هـ/909م): الغنى لديه يتمثل في الاستغناء بالله، فقد سُئل عن الافتقار إلى الله هو أتم أم الاستغناء بالله، فقال: "إذا صحَّ الافتقار إلى الله عز وجل فقد صحَّ الاستغناء بالله، وإذا صحَّ الاستغناء بالله كَملَ الغنى به..." (القشيري 2001، 304).

ح – علي بن سهل الأصبهاني (ت. 307هـ/919م)، فسر الغنى بالعلم، قال: "التمست الغنى فوجدته في العلم..." (السلمي 2002، 189).

ط – أبو بكر محمد بن علي الكتّاني البغدادي (ت. 322هـ/933م)، ربط الغنى بالافتقار إلى الله باعتبارهما لا يفترقان، فعن أبي الحسن القزويني قال سمعت أبا بكر الكتّاني يقول: "إذا صحَّ الافتقار إلى الله صحَّ الغنى به، لأنهما حالان لا يتم أحدهما إلا بصاحبه" (ابن عساكر 1996، 257/54).

بعد هذا السرد للأقوال، نأتي إلى تسجيل الملاحظات:

1 – باستثناء ذي النون المصري الذي استعمل مرة واحدة كلمة الغنى بالمعنى المادي فإن أحدا من الصوفية لم يستعمل الغنى بالمعنى المادي، وهو ما يؤكد ما سبق أن أشرنا إليه في قضية افتراق التصوف والفقه في توظيف مدلولات الألفاظ لتناسب الحقل الذي اشتغل فيه كل من الفقهاء والصوفية، فالفقهاء اهتموا بالجانب التشريعي، الشيء الذي اضطرهم للتعامل مع ظواهر الأشياء لا بواطنها، ومن ثمّ محاولة توظيف دلالات المفاهيم لتخدم هذا الغرض، بينما الصوفية عُنوا بالتربية والأخلاق، الشيء الذي جعلهم يكرسون عملهم لبواطن الأشياء وحقائقها لا ظواهرها فقط، وهو ما اضطرهم إلى حمل الألفاظ على مفاهيم مناسبة هذا التوجه.

وقد أشار إلى هذه القضية بوضوح ابن خلدون حيث قال: "وصار علم الشريعة على صنفين: صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا، وهي الأحكام العامة في العبادات والعادات والمعاملات، وصنف مخصوص بالقوم في القيام بهذه المجاهدة ومحاسبة النفس عليها، والكلام في الأذواق والمواجد العارضة في طريقها، وكيفية الترقي منها من ذوق إلى ذوق، وشرح الاصطلاحات التي تدور بينهم في ذلك" (1993، 382).

وهو ما يفسر أيضا الاتهامات المتبادلة بين الطرفين: فبينما كان الفقهاءُ يتهمون الصوفيةَ بأنهم أهل باطن حادوا بالمفاهيم والمصطلحات عما وضعت له في الأصل، كان الصوفية في المقابل يتهمون الفقهاء بأنهم أهل ظواهر لا يهتمون في الألفاظ إلا بالرسوم والأشكال، أما حقائقها النفسية والسلوكية فهم في غفلة عنها.

فهل ثمة من إمكانية لوجود محاولة لرتق الانفصال الحاصل بين علمي الفقه والتصوف، مما قد يكون له أثره على مدلولات المصطلحات والألفاظ المستخدمة بطريقة متعارضة في العِلمين؟ نرجع إلى نص ابن خلدون الذي أشار إلى المحاولة الرائدة التي قام بها أبو حامد الغزالي في كتابه الإحياء، فقد قال ابن خلدون بعد أن قرر انفصال علم الشريعة إلى صنفين: "وجمع الغزالي رحمه الله بين الأمرين في كتاب الإحياء، فدوّن فيه أحكام الورع والاقتداء، ثم بيّن آداب القوم وسننهم وشرح اصطلاحاتهم في عباراتهم" (1993، 382).

فكيف انعكست إذن محاولة الجمع هذه على إثراء مدلولات مفهوم الغنى عند الغزالي في إحيائه؟

يميز الإمام الغزالي بين نوعين من الغنى: مطلق ونسبي. فالغنى المطلق عنده لا يتحصل إلا "إن كان في الوجود موجود ليس وجوده مستفادا له من غيره.. ولا يتصور أن يكون مثل هذا الوجود إلا واحدا" (2011، 8/11–12)، وهو الغنى الإلهي، "فليس في الوجود إلا غني واحد"

(2011، 8/11–12)، ومن ثمّ فإن كل ما عدا الله فقير إليه على الدوام. ولا وجود بعد ذلك إلا للغنى النسبي، الذي يتحقق في نظره فيمن "يستوي عنده وجود المال وفقده، فإن وجد لم يفرح ولم يتأذ، وإن فقد فكذلك" (2011، 8/13)، فهو "غني عن دخول المال في يده، وعن بقائه في يده، وعن خروجه من يده أيضا" (2011، 8/14)، لهذا فهو "إلى الغنى الذي هو وصف الله تعالى أقرب" (2011، 8/14)، ولكن رغم ذلك فإن الغزالي لا يسمي صاحب هذا المقام غنيا، بل مستغنيا وذلك لسببين:

أولهما لكي يبقى الغنى اسما لمن له الغنى المطلق، ولأن صاحب هذا المقام لا ينفك مفتقرا إلى أشياء أخرى غير المال مثل التوفيق، والحاجة إلى الله وغيرها، وثانيهما حتى لا يُحمل معناه على "كل من كثر ماله من العباد وهو يفرح به" (2011، 8/14)، لأن هذا الأخير وإن كان ينصرف إليه لفظ الغنى في الظاهر ففي الحقيقة "فقير إلى بقاء المال في يده" (2011، 8/14).

ثم إن الغزالي يجعل مرتبة المستغني أعلى من مرتبة الزاهد في علاقتهما بالمال، فصاحب مرتبة الزهد ينسلك في درجة الأبرار، أما المستغني فينضوي في سلك المقربين، ومعلوم أن حسنات الأبرار سيئات المقربين "فلا جرم صار الزهد في حقه نقصانا" (2011، 8/15)، والفرق بين المرتبتين هو كون الزهد في الدنيا انشغال بها من حيث عدم الرغبة في وجودها، أما المستغني فيستوي عنده وجودها وفقدها كما بيّنا سابقا بخصوص موقفه من المال.

هذا كله بخصوص الدلالات المعنوية للغنى أما الغنى المادي "بوجود المال فلا فضيلة فيه أصلا" (2011، 8/85)، ومما يدل على ذلك أن المستغني عند الغزالي لا يسمى فقيرا إلا من حيث افتقاره إلى الله تعالى، أما من حيث افتقاره إلى المال فلا، وهذا المعنى هو الذي يجب أن تُحمل عليه أحاديث الفقر التي يظهر أن بينها تعارضا في الظاهر: حيث ورد في بعضها ذم للفقر وفي أخرى مدح له، فالمراد بالفقر في الأولى هو الفقر المادي، بينما المراد به في الثانية هو الفقر المعنوي إلى الله تعالى، وذلك لأن اسم الفقر لفظ مشترك بين هذين المعنيين (2011، 8/19–20).

وعلى هذا المعنى يُفهم كذلك تقديم الغزالي للفقر على الغنى، إذ الفقر ليس "مطلوبا لعينه لكن لأن فيه فقد العائق عن الله تعالى وعدم الشاغل عنه" (2011، 8/49)، وهو ما يصعب تصوره في الغنى، وإن كان صاحبه يعتقد أنه فارغ من حب المال، لأنه قد "يظن أنه منقطع القلب عن المال ويكون حبه دفينا في باطنه لا يشعر به" (2011، 8/52)، وهي الحالة التي لا يمكن تصورها بالنسبة للفقير "لأن علاقة الفقير وأُنسه بالدنيا أضعف" (2011، 8/52). أما الغَني الذي استوى عنده وجود المال وفقده حقيقة لا على التوهم فقد ماثل حال الفقير الذي من درجته إذ إن

"فضل الفقير والغني بحسب تعلق قلبيهما بالمال فقط، فإن تساويا تساوت درجتهما" (2011، 52/8)، فالتحقيق إذن "إن فرضت فارغين عن حب المال بحيث صار المال في حقهما كالماء استوى الفاقد والواجد" (2011، 49/8). وبالتالي فإن الأساس الذي يُعوّل عليه سواء في معنى الغنى أو الفقر هي الدلالات المعنوية وليس الدلالات المادية.

وقد اعتبر آدم صبره في كتابه "الفقر والإحسان في مصر.." أن الغزالي في كتابه الإحياء يمكن اعتباره الممثل الحقيقي للرأي القائل بكون فكرة الزهد تقوم أساسا على رفض العالم المادي (2003، 40)، ويلخص وجهة نظر الغزالي على الشكل التالي: "الفقر بحد ذاته مقدس لأنه علامة على البعد عن المادة، أي عن اهتمامات هذه الدنيا. وفضلا عن ذلك، فإن الفقر حينما يؤخذ بوعي على أساس أنه عمل من أعمال التقوى، يكون وسيلة يحوز بها المؤمن حالة من اللامبالاة بأي شيء سوى الله، وهو ما يعني ضمنيا أن الفقر يؤدي إلى التركيز الكلي على تحقيق معرفة الله" (2003، 46)، كما أنه يعتبر بأن الغزالي يرى أن "الزهد أعلى درجات العالم الدنيوي" (2003، 48)، ولنا ملاحظتان بخصوص هذا الرأي:

الملاحظة الأولى تتعلق بإظهار الغزالي كأنه يميل إلى اعتبار الفقر المادي مقصدا مطلوبا في حد ذاته لتحقيق التقوى الكاملة في طريق التصوف، ورغم أنه يحترس أحيانا عندما يرى بأن الغزالي لا يطلب "بشكل محدد من أولئك الذين يريدون حياة الزهد أن يتخلوا عن ممتلكاتهم" (2003، 45)، فإن النبرة التي تحدث بها عن مشروع الغزالي تُظهر هذا الأخير كأنه يعتبر الفقر المادي مقصدا، وقد بسطنا بما فيه الكفاية الأدلة على أن الغزالي لا يعتبر إلا الحقائق المعنوية سواء تعلق الأمر بمفهوم الفقر أو بمفهوم الغنى.

الملاحظة الثانية تتعلق بكونه جعل الزهد هو أعلى مراتب "العالم الدنيوي،" ولم ينتبه إلى كون الغزالي يجعل مرتبة المستغني أعلى من مرتبة الزاهد كما وضحنا ذلك سابقا، لأن الزاهد يبقى فيه شيء من الاهتمام بالدنيا وهو الحرص على عدم وجودها، بينما المستغني يستوي عنده وجودها وفقدها، وهو ما يؤكد حقيقة كون الغزالي يحرص على المدلولات المعنوية للألفاظ لا على المدلولات المادية فقط.

ومن القضايا المرتبطة بالغنى التي ناقشها الغزالي بنَفَس الجمع المشار إليه، مناقشته لقضية الادخار المالي التي بناها على قدر درجة المرء في السلوك إلى الله تعالى، قال: "الادخار ثلاث درجات:

إحداها: ألا يدخر إلا ليومه وليلته، وهي درجة الصديقين.
والثانية: أن يدخر لأربعين يوما، فإن ما زاد عليه داخل في طول الأمل...
والثالثة: أن يدخر لسنته، وهي أقصى المراتب، وهي رتبة الصالحين.

ومن زاد في الادخار على هذا، فهو واقع في غمار العموم، خارج عن حيّز الخصوص بالكلية، فغنى **الصالح** الضعيف في قوت سنة، وغنى **الخصوص** في أربعين يوما، وغنى **خصوص الخصوص** في يوم وليلة" (2011، 8/63–64).

فقضية الادخار في الأصل قضية قانونية مبنية على نصوص شرعية، لكن أبا حامد الغزالي ناقشها بنفس مزدوج، فهو أشار إلى حدود الغنى التشريعي الذي تسمح به النصوص الشرعية، وفي نفس الوقت عمد إلى ربطها بالأسس التربوية والسلوكية المرتبطة بدرجة السالك على درب الله، بحيث يجوز للمبتدئ من الادخار ما لا يجوز للواصل.

2 – يمكننا عموما أن نتحدث عن وجود مدارس مختلفة في التصوف من حيث الاختلاف المكاني لوجودها ونشأتها، ومن ثمّ استحضار مدى أثر البيئة الثقافية والتاريخية في اختلاف تصورات هذه المدارس إزاء بعض القضايا الفرعية في التصوف، بحيث يمكننا الحديث هنا عن ثلاث مدارس رئيسة هي: مدرسة بغداد، ومدرسة نيسابور، ومدرسة مصر، ولعل أبرز الاختلافات بين هذه المدارس في موضوع مفهوم الغنى، أن هذا المفهوم يجد غناه أكثر في المدرسة المصرية مع ذي النون المصري، فقد وصل معه مفهوم الغنى إلى آفاق متقدمة، حيث اعتبر أن الغنى الحقيقي هو الله نفسه، فلم يتحدث فقط عن الاستغناء بالله كما هو واضح عند الكثير من الصوفية المعاصرين له، بل أشار بوضوح إلى أن الله هو الغنى نفسه. ثم تأتي بعد ذلك المدرسة النيسابورية التي أشارت إلى دلالات جديدة للغنى مثل العلم. وأخيرا مدرسة بغداد التي حافظت عموما على المدلولات التي كانت متداولة من قبل عند الزهاد الأوائل، خصوصا مدلول القناعة الذي نجده عند كل من بشر الحافي والحارث المحاسبي، وتفسير ذلك – ربما – يعود إلى سببين: السبب الأول يكمن في أن مدرسة بغداد تعتبر الوارث الحقيقي لأدبيات مدرسة البصرة الزهدية المتعلقة بالمذهب السني المحافظ، والموجود في قلب العالم الإسلامي من الناحية الجغرافية، بينما مدرستا مصر ونيسابور تبتعدان قليلا عن المركز، حيث نشأت الحضارة الإسلامية هناك على أنقاض الحضارات القديمة، مع ما يحمله ذلك من إمكانيات التأثر بالعناصر الخارجية في الفكر والممارسة. السبب الثاني يتمثل في أن الشيخ الحقيقي لمدرسة بغداد هو الجنيد – الذي يمثل في جانب آخر مدرسة الأخلاق

التي تتميز بتحفظ شديد في الكشف عن الحقائق، في مقابل مدرسة الحقائق التي يمثلها كل من البسطامي والحلاج – الذي اعتنت الأجيال اللاحقة بنقل أقواله وتصوراته أكثر من غيره من أصحاب النزَعات الموغلة في تشقيق الحقائق، هذه النزَعات التي عانت من التضييق والتهميش.

3 – المقابلة بين الغنى والفقر عند الكثير من الصوفية المتقدمين يُظهر العلاقة الوطيدة بينهما في تصورات الصوفية "لأنهما حالان لا يتم أحدهما إلا بصاحبه" (ابن عساكر 1996، 257/54)، كما قال أبو بكر الكتّاني، وأن حديث الصوفية عن الغنى كان نتيجة للنقاشات الكثيرة التي كانت دائرة بينهم حول المشكلات المعرفية والمواقف السلوكية المتعلقة بهذه القضية – قضية علاقة الفقر بالغنى– من مثل المناقشات المتعلقة بالموازنة بين الغَني الشاكر والفقير الصابر.

ومما يدل على وجود هذه الحوارات المعرفية وانتشارها بين القوم في هذه المرحلة، هذا الحوار الذي دار بين ثلاثة من أقطاب الصوفية الكبار في الموضوع في أواخر القرن الثاني، فعن موسى بن عيسى قال: اجتمع حذيفة المَرْعَشي (ت. 207هـ/822م) وسليمان الخوّاص ويوسف بن أَسباط (ت. 195هـ/811م) فتذاكروا الفقر والغنى، وسليمان ساكت فقال بعضهم: "الغنيُّ من كان له بيت يُكنُّه، وثوبٌ يسْتُرُه، وسدادٌ من عيش يَكفُّه عن فضول الدنيا." وقال بعضهم: "الغنيُّ منْ لم يحتج إلى الناس،" فقيل لسليمان ما تقول أنت يا أبا أيوب؟ فبكى ثم قال: "رأيت جوامعَ الغِنى في التوكل، ورأيتُ جوامعَ الشر من القنوطِ، والغنيُّ حق الغنى، من أسكن اللّهُ قلبَه من غِناهُ يقينا، ومن معرفته توكلا، ومن عطاياه وقسمه رضا، فذاك الغنيُّ حق الغنى وإن أمسى طاوِيا وأصبح مُعْوِزًا،" فبكى القومُ جميعا من كلامه (ابن أبي الدنيا 1993ب، 26/1).

وتظهر هذه النقاشات إجماع الصوفية على اعتبار المعنى التربوي والأخلاقي لمفهوم الغنى، إذ إنه حتى تفضيل بعض مشايخهم للغنى على الفقر لم يكن "مرادهم ما يُسميه العوام بالغنى، لأن هذا الغنى إدراك للنعم وذاك إدراك للمنعم، فإدراك الوصل شيء وإدراك الغفلة شيء آخر" (الهجويري 2007، 219/1)، لهذا لم يكن غريبا أن تفضي تلك النقاشات المتعلقة بالمقابلة بين مفهوم الغنى ومفهوم الفقر إلى اعتبار تحصيل الحقيقة النفسية والسلوكية لا تحصيل مجرد اللفظ، وهو ما عبَّر عنه الهجويري بوضوح في تلخيص هذه المناقشات عندما قال: "الفقر فراغ القلب من الغير، والغنى انشغال القلب بالغير، وعندما يأتي الفراغ فلا الفقر أولى من الغنى، ولا الغنى أولى من الفقر. والغنى كثرة المتاع، والفقر قلة المتاع، والمتاع كله لله، فإذا قال الطالب بترك الملكية زالت المشاركة من البينية وفرغ من كلا الاسمين" (2007، 221/1).

اعتبار المعنى التربوي والأخلاقي للغنى أفضى بدوره إلى التمييز في معنى الفقر أيضا – باعتباره مقابلا للغنى – بين الفقر المادي والفقر المعنوي الذي هو الافتقار إلى الله، وذلك لكونه من الألفاظ المشتركة التي تحتمل المعنيين، وهي ملاحظة تنبّه إليها آدم صبره عندما توصل إلى كون الفقر في المجتمعات الإسلامية في العصور الوسطى لم يكن مجرد مفهوم اجتماعي "وإنما نموذجا دينيا أيضا" (2003، 30)، لهذا فإن الذين انزاحوا في المناقشات المشار إليها إلى تفضيل الفقر على الغنى فإنما قصدوا الفقر المعنوي من حيث كون المفتقر "محتاجا إلى الله تعالى في جميع أموره" كما يقول الغزالي (2011، 19/8). وهذا التمييز مستمد في أصله من الدلالة التي أضافتها السنة النبوية لمفهوم الفقر من خلال حديثها عن فقر القلب (ابن حبان 1980، رقم 685).

4 – لعل أبرز الصوفية المنتمين لهذه الفترة ممن ساهم في تعميق مفهوم الغنى بوضوح، وانتقل بدلالاته إلى مستويات جديدة هو الشيخ أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الهروي (ت.481هـ\1088م) لهذا خصصت له هذه الفقرة منفردا.

جعل الهروي المقامات في كتابه "منازل السائرين" مائة مقام، موزعة على عشرة أقسام، كل قسم منها يحتوي على عشرة مقامات، ثم جعل المقامات مفصَّلة في ثلاث درجات: درجة العامة ثم درجة السالك ثم درجة المحقق (الهروي 1988).

وقد جعل الشيخ الهروي مقام الغِنى ضمن قسم الأصول، الذي جعله وسطا بين الأقسام العشرة، وقد سمى مقامات هذا القسم بالأصول لأنها "مباني السلوك وأساس السير، يُبتنى عليها قطع الأودية.. وهي مفاوز للقلب.. كما أن الأخلاق منازل للنفس.. فإذا جاوزها – يعني مقامات الأصول – اتضح سبيله وانجذب بالمحبة إلى الحقيقة حتى يصل، لأن ما فوقها من الأحوال.. مواهب ليس للسعي فيها مدخل" (القاساني [الكاشاني] د.ت.، 262).

جعل الشيخ مقام الغِنى في كتابه ثلاث درجات:

– الدرجة الأولى غنى القلب: وهو سلامته من السبب، ومسالمته للحُكم، وخلاصُه من الخصومة.

– الدرجة الثانية غنى النفس: وهو استقامتها على المرغوب، وسلامتها من الحظوظ(المسخوط)، وبراءتها من المراءاة.

– الدرجة الثالثة الغنى بالحق: وهو على ثلاث مراتب: المرتبة الأولى شهود ذكره إيّاك، والمرتبة الثانية دوام مطالعة أوليّته، والدرجة الثالثة الفوزُ بوجوده (الهروي 1988، 73).

لا شك أننا أمام نظرية مكتملة في قضية تقسيم المقامات وتسمياتها المضبوطة، والتي كانت في القرون الأولى مجرد إشارات مُفرَّقة، لهذا فإن إضافات الشيخ بخصوص دلالات مفهوم الغنى التي تعنينا هنا نجدها متمثلة في عدة أمور منها:

– أنه اعتبر الغنى مقاما من مقامات السلوك القلبي، وليس مجرد تصرف أخلاقي "القناعة،" أو موقف نفسي "الرضا،" بل إنه جعله من المقامات الأصول التي لا يتقوّم السلوك ولا يصح السير إلا به، ثم إنه جعله كذلك ثلاث رُتب كل واحدة منها تفضي إلى الأخرى، فهناك غنى المبتدئين، ثم غنى السالكين، وأخيرا غنى المحققين.

– أنه جعل غنى النفس أعلى درجة من غنى القلب، ورغم أن "أمور القلب أكمل.. لكن في هذا الترتيب نكتة لطيفة.. وهي أن النفس من جند القلب وهي أشد جنده خلافا عليه... فكان غناها تماما لغناه وكمالا له، وغناه أصلا بغناها.." (ابن القيم 2003، 363/2). وهذا يوضح ما سبقت الإشارة إليه من استعمال السنة النبوية للمعنيين معا: غنى النفس وغنى القلب.

– أنه جعل أعلى درجات الغنى "الغنى بالحق،" وفيه إشارات مهمة إلى اعتبار الغنى مشاهدة في مقام الفناء في الصفات، ثم جعل رتبة المحققين فيه هي "الفوزُ بوجوده،" إشارة إلى "الفناء فيه بعد الفناء في أسمائه" (القاساني [الكاشاني] د. ت.، 308)، وإذا كان بعض الصوفية قبله قد أشار إلى بعض هذه المعاني كما سبق أن أشرنا إلى ذلك مع كل من ذي النون المصري ويحيى بن معاذ الرازي، لكنهم لم يفصحوا عن دقة التصور الذي قدّمه الشيخ الهروي، ولم يعملوا على ربطها بوضوح بمسألة الفناء ودرجاته المختلفة كما فعل الرجل، مما سيكون له أثره فيما بعد على ازدهار النقاشات النظرية المتعلقة بحقائق السلوك وأذواقها، والتي ستتركز عند التيار الصوفي المهتم بالحقائق النظرية وتقعيدها فيما بعد القرن الخامس الهجري، والذي سيكون أبرز ممثل له هو الشيخ محي الدين بن العربي الحاتمي كما سنرى في الفقرة الموالية.

6 مفهوم الغنى عند ابن العربي (ت. 638هـ/1240م)

عالج الشيخ محي الدين بن العربي موضوع الغنى في مواضع متعددة من الفتوحات، مثل: الباب 163 "في معرفة مقام الغنى،" والباب 304 "في معرفة منزل إيثار الغنى على الفقر من المقام الموسوي، ومنزل إيثار الفقر على الغنى من الحضرة العيساوية،" وكذلك في "حضرة الغِنى والمغني" من الباب 558 الموسوم بـ "في معرف الأسماء الحسنى التي لرب العزة..،" وفي مواضع أخرى متفرقة، ويمكن بسط نظريته على الشكل التالي:

ينظر الشيخ الأكبر إلى الغنى من جهتين متقابلتين هما: من جهة الله، ومن جهة الإنسان:

فمن جهة الله، فهو يعتبر أن الغنى في حق الله على وجهين: فهو صفة ذاتية للحق تعالى من حيث ذاته (2017، 458/5)، لا من حيث ظهور الأسماء وتجلي الصفات، فإنها تبقى مفتقرة في ظهورها للإضافات والنسب، يقول في الفصوص: "الحق من حيث ذاته غنى عن العالمين، والربوبية ما لها هذا الحكم، فبقى الأمر بين ما تطلبه الربوبية، وبين ما تستحقه الذات من الغنى عن العالم" (ابن العربي د.ت.، 119)، يقول داود القيصري في بيان المراد من ذلك: "فللذات الغنى عن العالمين من وجه، وهو وجه الأحدية المتعالية عن النسب والإضافات، ولها الافتقار إليهم من وجه آخر، وهو وجه الواحدية الطالبة للنسب ومظاهرها" (القيصري 2012، 449).

أما من جهة الإنسان، فهو يعتبر الغنى فيه كذلك على وجهين: فـ"الإنسان فقير بالذات لأنه ممكن، غني بالعَرض، لأنه غَني بالصورة" (2017، 521/11)، لكن رغم أن غِنى الإنسان غنى عرضي فإن الناس يُكبرون هذه الصفة ويعظمونها في جانبها المادي، وتفسير ذلك عنده "أن العزة والغنى لله، فحيثما تجلت هذه الصفات تواضع الناس وافتقروا إليها، ولا يفرقون بين ما هو عز وغنى ذاتي، وبين ما هو عرضي.." (2017، 388/7).

لكن الغنى الحقيقي حسب صوفينا الكبير هو غنى النفس "فلا غنى إلا غنى النفس، ولا أغنى إلا من أعطاه الله غنى النفس" (2017، 521/11)، لهذا فسّر العَرض في الحديث النبوي "ليس الغنى عن كثرة العَرض.." بالمال خاصة (2017، 458/5)، ولم يفسره بالعالم لأن غنى الإنسان عن العالم في نظره لا يصح، ولا يوصف به على الحقيقة إلا الله، أما الإنسان فلا قدرة له عن الاستغناء عن العالم لاعتبارين: فأما الاعتبار الأول فيظهر في كون "الغنى في الإنسان من العالم، فليس الإنسان بغَني عن الغِنى.." (2017، 458/5)، وأما الاعتبار الثاني فيتجلى في قيام الإنسان الكامل بحقوق الأدب مع الله فيما كلفه به من النظر في القيام بحقوق من كلفه بهم (2017، 523/11).

ثم بيّن موقف الإنسان من قضية الغنى، إذ الإنسان بخصوص مسألة الغنى عنده نوعان: إنسان حيوان وإنسان كامل:

فأما "الإنسان الحيوان الذي لا معرفة له بربه فهو فقير إلى العالم أبدا" (2017، 522/11)، وأما الإنسان الكامل فله وجهان "وجه افتقار إلى الله، ووجه غنى إلى العالم. فيستقبل العالم بالغنى عنه. ويستقبل ربّه بالافتقار إليه" (2017، 521/11–522)، لكنْ لوجه الغنى عن العالم مقامان أحدهما أرفع من الآخر، يقول في بيان ذلك: "فمن ذاق طعم الغنى عن العالم وهو يراه عالَما فقد حصل

على نصيب وافر من الغنى الإلهي، إلا أنه محجوب عن المقام الأرفع في حقه، لأن العالم مشهود له، ولهذا اتصف بالغنى عنه. فلو كان الحق مشهوده وهو ناظر إلى العالم لاتّصف بالفقر إلى الله، وحاز المقام الأعلى في حقه، وهو ملازمة الفقر إلى الله لأن في ذلك ملازمةَ ربه عز وجلّ" (2017، 522/11).

ونظرا لأن الافتقار هو أعلى منازل الإنسان الكامل حين نظره إلى العالم، حيث يكون الحق مشهوده، فقد جعله ابن العربي طريقته التي سلكها "فإن الغنى معظّم في العموم.. والخصوص ما لهم نظر إلا في الفقر، فإنه شرفهم، لا يبرحون في شهود دائم مع الله.." (2017، 524/11)، ومن ثمّ انتقد أهل الطريق من الصوفية الذين أغفلوا هذه الطريقة و"رأوا أن الغنى بالله من أعظم المراتب، وحجبهم ذلك عن التحقق بالتنبيه على الفقر إلى الله، الذي هو صفتهم الحقيقية.. والرجل إنما هو من عرف قدره وتحققّ بصفته..." (2017، 389/7)، ولأنه كذلك لا يصح التوجه إلى الله إلا من باب الافتقار "فلا يتوجه إلى الله بغناه به.. وإنما يتوجه إلى الله بذله وافتقاره" (2017، 458/5).

وهذا الموقف لم يلتزمه الشيخ فقط على مستوى التربية والحال، وإنما أيضا على مستوى السلوك والأخلاق، إذ اعتبر من "مكارم الأخلاق الإقبال على الفقراء، والإعراض عن الأغنياء بالعَرض من جاه أو مال.." (2017، 459/5)، لكن مع التنبيه على ضرورة التزام ميزان الحق في ذلك، والذي هو في نظره "أن لا يرى في نفسه شفوفا عليه ولا يخاطبه، أعني لا يخاطب الغَني ولا ذا جاه بصفة قهر تُذله" (2017، 460/5)، ويوضح ابن العربي في موضع آخر تسويغاته النظرية لهذا الموقف الأخلاقي في تعظيم المؤمن الفقير على المؤمن الغَني بماله وجاهه على الشكل التالي: "فإن الفقير المؤمن هو مجلى حقيقتك، وأنت مأمور بمشاهدة نفسك حذر الخروج عن طريقتها. فالفقير المؤمن مرآتك ترى فيها نفسك، والمؤمن الغني بالمال عنك هو مرآة لك صدِئت، فلا ترى نفسك فيها، فلا تعرف ما طرأ على وجهك من التغيير" (2017، 391/7).

وهذه الفكرة مطروقة عند الصوفية قبله، مثل ذي النون المصري والغزالي، هذا الأخير يرى أنه من الأبعاد العملية الأخلاقية لمسألة تقديم الفقر على الغنى، أن الفقير عليه "أن لا يتواضع لغني لأجل غناه" (2011، 62/8)، وأقل من هذه الرتبة "أن لا يخالط الأغنياء ولا يرغب في مجالستهم لأن ذلك من مبادئ الطمع" (2011، 62/8).

لقد قدّم الشيخ ابن العربي من خلال ما بسطناه من أفكاره وتأملاته تصورا متكاملا لمسألة الغنى، ورغم أنه يعتبر الغنى مقاما من مقامات الإنسان الكامل، فإنه في المقابل يعتبره مقاما أدنى

من حيث أن شهود الإنسان الكامل في غناه بالله عن العالم هو العالم نفسه، بينما كان ينبغي له عند هذا الاستغناء بالله أن يكون مشهوده هو الله لا العالم، واعتبر أن مقتضى هذا الشهود وحقيقته هو الافتقار لا الغنى، لما في ذلك – فيما أظن – من الرجوع إلى أصله الذي ليس شيئا آخر غير الفقر، من حيث أن الفقر صفة ذاتية للإنسان رغم غناه العَرضي، ولا يخفى أن المراد بالفقر هنا هو دلالته المعنوية كما سبق أن أشرنا إلى ذلك مع الإمام الغزالي، وهو ما يعزز الملاحظة المتعلقة بتمييز الصوفية في الفقر كذلك بين معنيين أحدهما مادي والآخر معنوي، وأن المعنى الثاني هو المعوّل عليه عندهم.

وإذا كان لنا أن نلخص مذهب الشيخ في مسألة الغنى قلنا هو "الاستغناء عن الغنى،" وهو الشيء الذي التزمه الشيخ الأكبر في التصور والموقف معا: فأما على مستوى التصور، وهو ما يسميه الصوفية بمستوى التحقق، فقد اعتبر الشيخ أن طريق الافتقار هو الطريق الحقيقي الذي يجمل بالسائر إلى الله أن يسلكه، وأما مستوى الموقف، وهو ما ينعته الصوفية بمستوى التخلق، فقد اعتبر الشيخ من مكارم الأخلاق "الإقبال على الفقراء، والإعراض عن الأغنياء بالعَرض.." كما رأينا سابقا.

7 الشاذلية: طريقة الغنى

من التحولات المهمة التي شهدها حقل التصوف في القرنين السادس والسابع الهجريين بالإضافة إلى التقعيد النظري هو تشكل الطرق الصوفية، بحيث انتظمت الاتجاهات الصوفية المختلفة في شكل مدارس منظمة، وقواعد محددة، وشيوخ وشعارات وطقوس تتميز بها كل طريقة عن أختها رغم اتفاقها جميعا في المبادئ العامة.

ومما يميز الطريقة الشاذلية التي ظهرت في القرن السابع على يد أبي الحسن الشاذلي (ت. 656هـ/1258م) هو أنها تعتمد أساسا على مفهوم الغنى في تحقيق السلوك الصوفي، ولا تعول كثيرا على المبالغة في المجاهدات، والإغراق في مظاهر التقشف، فقد وصف ابن عطاء الله السكندري في كتابه "لطائف المنن" طريقة الشيخ الشاذلي بقوله "وطريقته رضي الله عنه طريق الغنى الأكبر" (ابن عطاء الله د.ت.، 88)، كما أن الكوهن الفاسي ذكر في كتابه "طبقات الشاذلية الكبرى" عن أبي عبد الله محمد بن محمد المدغري أنه بسط في أحد تآليفه "خمسة وعشرين وجها من الوجوه التي فضلَت بها الطريق الشاذلية غيرها من الطرق" (2005، 55)، وذكر في الوجه الحادي والعشرين

"أن الطريقة الشاذلية طريقة الغنى بالله والفقر إلى الله ورفض ما سواه" (2005، 57). وتبرز قيمة الغنى ودلالته المتعددة في الطريقة الشاذلية في مستويات عدة:

– إظهار الغنى عن الخلق، فقد دخل رجل على الشيخ أبي الحسن وعليه لباس فيه خشونة بينما وجد الشيخَ يرفل في لباس حسن، فدنا الرجل من الشيخ وقال له: يا سيدي ما عُبد الله بمثل هذا اللباس، فأجابه الشيخ: "ولا عُبد الله بمثل هذا اللباس الذي عليك، ولباسي يقول: أنا غني عنكم فلا تعطوني، ولباسك يقول: أنا فقير إليكم فأعطوني" (ابن عطاء الله، د.ت.، 161).

– الغنى عن كثرة الأعمال والمشاق، وشعار الطريقة في ذلك قول الشيخ أبي الحسن "ليس الرجل من دلّك على تعبك، إنما من دلّك على راحتك" (ابن عطاء الله، د.ت، 120)، وليس المقصود هنا الاستغناء عن العمل في طريق السلوك بالكلية، فقد كانت لهم أوراد وأذكار وقُربات، ولكن المقصود هو التعويل في المقام الأول على شهود المنّة من الله، فقد نقل ابن عطاء الله عن الشاذلي قوله: "قليل العمل مع شهود المنّة من الله خير من كثير العمل مع رؤية التقصير من النفس" (ابن عطاء الله، د.ت.، 120).

– الغنى بالله عمن سواه، وهو مبنى الطريقة على الحقيقة كما قال الكوهن، لأن كل من الخلق والأعمال ومظاهر الزهد، وحتى عطايا الأنوار والأسرار في طريق السلوك يمكن الاستغناء عنها بالله، لكن العكس غير صحيح، ويعبر عن هذا ابن عطاء الله في إحدى حكمه بقوله: "...فلك في الله غنى عن كل شيء، وليس يُغنيك عنه شيء" (2006، 77).

لعل أهم الإضافات التي قدمتها الشاذلية – باعتبارها طريقا منظما في التصوف – بخصوص مفهوم الغنى هو أنها أقرّت مفهوما جماعيا للغنى بالله لا ينفصل عن الكسب والمعاش، ولا يستقيل عن الحياة العملية، فابن عطاء الله في كتابه "التنوير في إسقاط التدبير" لا يقول بإسقاط التدبير بالكلية كما قد يُفهم من عنوان كتابه، بل نجده يُميّز بين نوعين من التدبير: أحدهما مذموم وهو تدبير الدنيا للدنيا، والآخر محمود وهو تدبير الدنيا للآخرة، ويقول في بيان النوع الثاني: "وتدبير الدنيا للآخرة كمن يُدبر المتاجرة والمكاسب والغراسة ليأكل منها حلالا ولينعم بها على ذوي الفاقة إفضالا، وليصون بها وجهه عن الناس إجمالا" (ابن عطاء الله 1998، 56)، وبناء على ذلك لم يكن شيوخ هذه الطريقة يشترطون على السالكين الانعزال عن حياتهم الاجتماعية مثل الكسب والحياة العائلية وتدبير المعاش وغيره، بل يمكن القول إنهم كانوا يشجعونهم على الانخراط في مظاهر الحياة العامة مع التأكيد على ضرورة استقلال القلب بالغنى بالله عن كل تلك المظاهر

التي يشهدون وجودها بالله، ولعل هذا ما يُفسر إلى حد ما كون الطريقة تقوم على تفضيل الغَني الشاكر على الفقير الصابر كما حكى ذلك ابن عطاء الله عن شيخه أبي العباس (ابن عطاء الله د.ت.، 174). وفي هذه الإضافة المدلولية المهمة لمفهوم الغنى رد صريح على كل من يزعم بأن هذا المفهوم عند الصوفية يكرس العزلة وإنكار الكسب، ويدفع بالصوفي إلى الاستقالة من هموم المجتمع ومشكلاته.

8 خلاصات واستنتاجات

لقد حاولت خلال الصفحات السابقة أن أتلمس تطور مدلول كلمة "الغنى" في الأدبيات الصوفية عبر القرون، وما كان لذلك أن يكون مجديا دون محاولة النبش في المصادر السابقة على التراث الصوفي عن المعاني الكامنة فيها لهذا المفهوم المهم والثري، ولعل أهم تلك المصادر هي اللغة والقرآن والحديث، والقصد من ذلك هو محاولة الكشف عن الاستفادات المختلفة التي استمدها الصوفية من هذه المصادر، وكذلك محاولة تبيّن مدى التحويرات أو التنقيحات التي أضافها الصوفية على المصادر المذكورة.

ولقد عملت على تذييل كل الفقرات السابقة بمجموعة من الملاحظات الخاصة بكل فقرة على حدة، لكنني الآن سأحاول أن أقدم قراءة تركيبية لتلك الملاحظات الجزئية لعلها تُسعفنا في تقديم صورة واضحة عن تطور مفهوم الغنى في الحقل الصوفي، وعن استمداداته المحتملة من الحقول المعرفية الإسلامية المختلفة، وكذا محاولة تسويغ الطريقة التي سلكها هذا المفهوم في تطوره الخاص، مع استحضار النقاشات التي تمت حول هذا المفهوم في الحقول المعرفية الأخرى، خصوصا حقل الفقه الذي اعتبر دائما حقلا مناوئا للتصوف. وأبرز هذه الخلاصات أستعرضها على الشكل التالي:

أولا: الملاحظ أن مفهوم الغنى في القرآن والسنة استعمل بدلالتين متوازيتين هما: دلالة أصلية هي الدلالة المعنوية التربوية، حيث حددتها السنة بوضوح في "غنى النفس،" وقد ارتبطت هذه الدلالة بسياقات تربوية وأخلاقية، ودلالة ثانية تبَعية هي الدلالة المادية المتمثلة في المال ولواحقه، والتي ارتبطت بسياقات تشريعية. وهاتان الدلالتان تحتملهما اللغة إذ هما مُستبطنان في معنى الكفاية، حيث لاحظنا أن الكفاية في اللغة والشعر المبكر استعملت بمعنى الكفاية المادية مثلما استعملت بمعنى الكفاية المعنوية، وإن كان المعنى الأول هو الأصل.

والملاحظة الفرعية اللازمة عن الأولى، أن الدلالتين معا استمرتا في تاريخ العلوم الإسلامية وسلوك المسلمين، لكنهما استمرتا مفترقتين بفعل انفصال علم الأحكام والتشريع عن علم التربية والأخلاق كما لاحظنا مع ابن خلدون، فكيف يمكن بيان ذلك؟

لقد اختص الفقه بإبراز الدلالات التشريعية لهذا غلب عليه الاستعمالات المادية لمفهوم الغنى، يقول علاء الدين الكاساني في البدائع: "الغنى ثلاثة أنواع: غنى تجب به الزكاة، وغنى يحرم به أخذ الزكاة وقبولها، وغنى يحرم به السؤال ولا يحرم به الأخذ" (**الموسوعة الفقهية** 1983، 279/31). وحتى عندما ناقش الفقهاء بعض القضايا التربوية مثل مسألة المفاضلة بين الفقر والغنى، مالوا بهذه القضية نحو المعنى المادي التشريعي، بحيث أن أكثر الفقهاء ذهب "إلى أن الغَني أفضل" (**الموسوعة الفقهية** 1983، 282/31)، وسوغوا ذلك بأن "الغَني يقدر على أعمال صالحة لا يقدر عليها الفقير.. واحتجوا بأن الغِنى نعمة، والفقر بؤس ونقمة ومحنة، ولا يخفى على عاقل أن النعمة أفضل.." (**الموسوعة الفقهية** 1983، 282/31)، وذلك بخلاف الصوفية الذين مالوا بهذا النقاش نحو المعاني النفسية والتربوية وإن اختلفوا في أيهما أفضل: فالذين قالوا بأن الغِنى أفضل إنما قصدوا الغنى النفسي الذي هو الاستغناء بالله، والذين قالوا بأن الفقر أفضل كما هو حال الغزالي وابن العربي إنما قصدوا الافتقار إلى الله من حيث هو لزوم الحالة الأصلية للإنسان، ولم يلتفت أحد منهم إلى المعاني المادية الظاهرة.

وإذا كان الفقه قد اختص بالدلالات المادية الظاهرة، فإن التصوف ومدارسه السلوكية على العكس من ذلك قد اختص بإبراز الدلالات التربوية والأخلاقية، لهذا غلب عليه الاستعمالات المعنوية لمفهوم الغنى بداية من الزهاد الأوائل الذين كان يغلب عليهم الطابع العملي، ثم مع النظريات الصوفية الدقيقة التي خاضت بحر الحقائق، وانتهاء بالطرق الصوفية التي حاولت استعادة الطابع العملي للمفهوم كما رأينا ذلك مع الشاذلية.

وهكذا يظهر لنا بوضوح أثر السياق التاريخي، وأثر انشطار العلوم، وانفصال الحياة الروحية عن ميادين التشريع، وكذا أثر الحقول العلمية والمعرفية على تطور الدلالات للمفاهيم والألفاظ، بحيث يجب استحضار هذه السياقات عند مناقشة هذه المفاهيم وما يرتبط بها من قضايا لأن الغفلة عن ذلك موقع بدون شك في الغلط.

ورغم محاولة الإمام الغزالي الرائدة في الجمع بين العِلمين، وتأويل الألفاظ والمصطلحات بناء على هذا الجمع، فإن محاولته بقيت محدودة التأثير بحكم أن أغلب الفقهاء صنفوا عمله ضمن حقل التصوف، وتعاملوا معه بناء على هذا التصنيف.

وقد تعرض مفهوم الغنى عند الغزالي لنقد حاد من طرف معارضي التصوف، فنجد مثلا عند عبد الرحمن ابن الجوزي في كتابه "تلبيس إبليس" مناقشات مستفيضة للحارث المحاسبي الذي أورد كلامه أبو حامد الغزالي في الإحياء ونصره، والمتتبع لانتقادات ابن الجوزي يلحظ شيئين: أولهما أنه لم يورد من كلام الرجلين إلا ما يوافق مذهبه فيما يظنه من تلبيسات إبليس على "الصوفية في الخروج عن الأموال والتجرد عنها،" وأعرض في المقابل عما لا يُفيد ذلك، وثانيهما أنه يصل تقريبا إلى نفس النتائج التي توصل إليها أبو حامد الغزالي في مسألة تملك المال، وهي أنه يُنظر إلى القصد من تملك المال وتحصيل الغنى، وليس إلى المال في حد ذاته، فالحكم يكون على القصد لا على المال الذي يجب النظر إليه باعتباره وسيلة وليس مقصدا، يقول ابن الجوزي: "..وأما من قصد جمعه والاستكثار منه من الحلال نظرنا في مقصوده، فإن قصد نفس المفاخرة والمباهاة فبئس المقصود، وإن قصد إعفاف نفسه وعائلته، وادخر لحوادث زمانه وزمانهم، وقصد التوسعة على الإخوان، وإغناء الفقراء، وفعل المصالح، أُثيب على قصده.." (2001، 160)، وهذا الرأي نفسه هو الذي مال إليه الغزالي في "كتاب ذم البخل وذم حب المال" من إحيائه قبل سوق كلام المحاسبي والانتصار له، فهو لا يرى أن المال شر محض بالقدر الذي لا يرى أن المال خير محض، بل يعتقد "..أنه خير من وجه وشر من وجه، وأنه محمود من حيث أنه خير، ومذموم من حيث هو شر" (2011، 2/124–125)، فهو في أصله آلة ووسيلة "محمود بالإضافة إلى المقصد المحمود، ومذموم بالإضافة إلى المقصد المذموم" (2011، 6/126).

ولعل المانع لابن الجوزي من فهم موقف الغزالي هو قول هذا الأخير "أن الفقر أفضل وأعلى من الغنى على الجملة" (2011، 6/323)، لكن موقفه في التفاصيل غير موقفه على الجملة كما رأينا ذلك سابقا، وأن فهم موقفه المتكامل كان يقتضي من ابن الجوزي تتبع كلامه في كتاب الإحياء كله، وليس في فقرة أو باب منه فقط.

والمستفاد من اعتراضات ابن الجوزي هو استمرار معارضة الفقهاء لتوجهات ومواقف الصوفية رغم المحاولات الدائمة لهؤلاء ليحققوا قدرا من التقارب مع المنظومة الفقهية من خلال الجمع في تقريب المفاهيم بين الظواهر التشريعية والبواطن الأخلاقية والتربوية كما هو الشأن مع الغزالي، ففي اعتراض ابن الجوزي على الغزالي كان دائم الاستحضار لكون موقف الغزالي جرّه إليه تصوفه، وأنه بذلك خالف مواقفه الفقهية القديمة، يقول: "غير أن دخوله في التصوف أوجب عليه نصرة ما دخل فيه" (2001، 159).

ثانيا: بالإضافة إلى التطور المتوازي لمفهوم الغنى في كل من حقل التصوف وحقل الفقه، فقد عرف المفهوم أيضا حياة أخرى خاصة له داخل حقل التصوف نفسه، بحيث إن المتتبع لتطور هذا المفهوم داخل هذا الحقل يلحظ التنويعات المختلفة لاستخدامه بين الصوفية، ويمكننا تبيّن أن أسباب الافتراق الملموسة بينهم تعود أساسا إلى اختلاف المدارس الصوفية في تصوراتها النظرية وتوجهاتها العملية، وتعود هذه الاختلافات في نظري إلى ثلاثة عوامل رئيسة وهي: عامل الزمان، وعامل المكان، وعامل المشرب الروحي.

فأما عامل الزمان، فإن التطور المستمر للتصوف عبر القرون جعله يشهد تطورات مهمة، سواء من حيث بنيته النظرية التي أصبحت أكثر تماسكا مع مرور الزمان، أو من حيث بنيته الاجتماعية التي أصبحت أكثر تنظيما، وهذا ما يُفسر لنا إلى حد بعيد الافتراق في مفهوم الغنى النظري بين أبي إسماعيل الهروي ومحي الدين بن العربي من جهة، وبين مجموع الصوفية الذين جاءوا قبلهما من جهة أخرى، بحيث أصبح المفهوم مرتبطا أكثر فأكثر بفكرة الفناء الصوفية، مع ما فيها من إحالات واضحة على نظرية وحدة الوجود التي أرسى قواعدها الكبرى الشيخ محي الدين على الأقل من الناحية النظرية، بحيث لا يمكنك تحصيل فهم دقيق لهذا المفهوم عنده دون المعرفة المسبقة بتفاصيل هذه النظرية في مكتوباته. كما يفسر أيضا المآلات العملية التي استقر عليها المفهوم في الطريقة الشاذلية التي حاول شيوخها أن يجمعوا بين الدلالات النظرية لكبار منظري التصوف وبين الدلالات العملية التي برزت مبكرا عند المسلمين الأوائل.

وأما عامل المكان فكان له دوره أيضا في تطور الفكر والممارسة الصوفيين، خصوصا إذا استحضرنا اختلاف البيئة وأثرها على تطور الأفكار الروحية، وقد أشرنا إلى وجود ثلاث مدارس صوفية على الأقل في التصوف المبكر، هي كل من مدرسة بغداد، ومدرسة نيسابور، والمدرسة المصرية، ورأينا أن المدرستين المصرية والنيسابورية كانتا أكثر تجرؤاً على منح مفهوم الغنى دلالات جديدة من المدرسة البغدادية، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى ابتعاد المدرستين المذكورتين عن المركز، الذي يبقى معرضا بصفة مستمرة للرقابة الدينية والسياسية من حيث كونه مركزا للسلطتين الدينية والسياسية معا، وهو ما يُفسر تعرض الصوفية في المراكز للامتحانات والابتلاء أكثر مما تعرضوا له في الهوامش.

وأما من حيث المشرب الروحي، فإن مؤرخي التصوف متفقون عموما على وجود مشربين كبيرين هما: تصوف الحقائق في مقابل تصوف الأخلاق: فأصحاب تصوف الحقائق قد اعتنوا بالخوض في قضايا الذوق والسلوك وأسرارهما، بينما ركّز أهل تصوف الأخلاق على العمل،

وتجنبوا ما أمكن الخوض في المناقشات النظرية واللاهوتية الروحية، وليس المقصود هو وجود انفصال تام بين النزعتين في التوجهات الصوفية المختلفة بقدر ما يُقصد غلبة إحدى النزعتين على الأخرى في توجه أو مدرسة معينة، وقد لاحظنا أن أصحاب النزعة الأخيرة كانوا أكثر تقشفا في بيان المعاني والدلالات المختلفة لمفهوم الغنى، وعلى رأس هؤلاء شيخ الطائفة الجنيد، الذي تجنب خوض النقاشات النظرية المتعلقة بالقضايا الروحية، وانتقد معاصره الحلاج بشدة بسبب تلك المناقشات، وتمسك في المقابل بمظاهر العمل والأثر الأخلاقية للسلوك، وهو الموقف نفسه الذي نجده له من مسألة الغنى التي اكتفى فيها باعتبار الغنى الحقيقي هو الغنى بالله دون زيادة.
ثالثا: لا يمكن إدراك دلالات مفهوم الغنى في التصوف دون استحضار المفهوم المقابل له وهو الفقر، وذلك باعتبارهما حالين لا ينفك أحدهما عن الآخر في السلوك، وهذا الأمر يفسر لنا كون النقاشات المرتبطة بمسألة الغنى غالبا ما جاءت في سياق المقابلة بين الغنى والفقر: إما من حيث تفضيل أحدهما على الآخر، أومن حيث اعتبرهما في الجوهر وجهين لحقيقة واحدة، بحيث إذا تحقق السالك بالمعنى الحقيقي لشهود الله تحصَّل له ما سماه الهجويري بالفراغ من الاسمين معا (الهجويري 2007، 221/1).

وملاحظة أخرى لا بد من أخذها بعين الاعتبار وهي أنه كما أن للغنى معنيان أحدهما مادي والآخر معنوي، فكذلك الشأن بالنسبة للفقر، فثمة معنى مادي وآخر معنوي وهو الافتقار لله تعالى، لكون الفقر من الألفاظ المشتركة، والمعنى الثاني هو المعوّل عليه عند الصوفية، وإليه يقصد من فضّل الفقر على الغنى في المناقشات المشار إليها، ولهذا لم يكن مقصودهم ذم الغنى بإطلاق ولا مدح الفقر بإطلاق كما فهم نقادهم كابن الجوزي.

وأشير هنا إلى أن المناقشات المبكرة حول مفهوم الزهد ظهر فيها اتجاهان حول علاقة مفهوم الزهد بالفقر، فبينما يرى الاتجاه الأول أن الزهد هو حب الفقر، فإن الاتجاه الثاني يرفض هذا الموقف، ويرى أن الزهد لا يعني أبدا التخلي عن المال إلى حد الوصول إلى الإفلاس (Kinberg 1985, 35)، وقد توصلت ليا كينبرج من خلال تتبع الأقوال المختلفة حول الزهد إلى ضرورة التمييز بين الميل القلبي للدنيا الذي ينبغي أن يتجنبه الزاهد بحيث يكون قلبه خالصا لله متحققا بقيم الرضا عن الله والتوكل عليه وقصر الأمل، وبين أن يعيش الزاهد في الدنيا التي لا انفكاك له عنها من خلال التحقق بخلق الورع، الذي يقوم أساسا على الكسب الحلال والصدق في معاملة الناس (Kinberg 1985, 42)، فيكون الورع بذلك هو الذي يبرز البعد الاجتماعي لمفهوم الزهد.

والأمر نفسه يقال عن هذه المناقشات بخصوص علاقة مفهوم الزهد بالكسب، بحيث نزعت بعض المدارس الزهدية نحو "إنكار الكسب" مما حدا مثلا بالفقيه الحنفي الكبير محمد بن الحسن الشيباني لتأليف كتابه الكسب لمحاولة إثبات أن "طلب الكسب فريضة على كل مسلم" (الشيباني 1997، 71)، وأن ذلك لا يتعارض مع قيم الزهد، إذ أن موضوع كتابه الأساس هو الزهد (الشيباني 1997، 230).

ولعل المساهمة الأساس للشيباني من خلال كتابه التي انتهى إليها Melchert – من خلال تتبع الاقتباسات المباشرة من هذا الكتاب والتعليق عليها – هي رفض مظاهر الزهد الخارجية المتطرفة لصالح مراعاة الفقه والتمتع بوسائل الرفاهية المشروعة (2019، 73).

وهذه المناقشات تحيلنا مرة أخرى إلى ضرورة التمييز في مفهوم الفقر – كما أكدنا على ذلك سابقا – بين الدلالات المادية والدلالات المعنوية، وأنه ليس مطلوبا لذاته ولكن لما يكمن فيه من المعاني والدلالات التربوية والأخلاقية.

رابعا: لقد تفطن الصوفية باعتبارهم مختصين بالكشف عن الأمراض النفسية والقلبية إلى الكثير من الأدواء التي تنخر بواطن النفس الإنسانية، والتي من ضمنها ما سبقت الإشارة إليه من الأمراض النفسية التي تجتاح العالم "المتحضر" اليوم، وتشكل سبب شقائه ومعاناته، وهما هوس الغنى وفوبيا الفقر، ولقد أبان بوضوح الشيخ الأكبر عن ذلك في معرض مناقشاته الدقيقة لمسألة الغنى.

يقول ابن العربي: "من هذه الحضرة – حضرة الغِنى والمغني – ظهر الغنى في العالم الذي يحوي على الفقر والخوف مع ما فيه من الزهو والفخر، **فأما ما فيه من الفقر فلطلب الزيادة، وأما ما فيه من الخوف فهو الفزع من تلف ما بيده والحوطة عليه.** وأما ما فيه من الزهو والفخر فهو ما يشاهده من الطالبين رِفدَه وسعي الناس في تحصيل مثل ما عنده" (2017، 523/11).

وقال أيضا عند تفسير قوله تعالى ﴿كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى﴾ (العلق: 6–7) "فيغلق عليه باب العطاء لما جعل في قلبه من خوف الفقر إن أعطى فيطغى في غناه في عين فقره فإن هو أعطى ما به استغنى افتقر فاحتقر، **فلا يزال الغَني خائفا ولا يزال الفقير طالبا** فالرجاء للفقير فإنه يأمل الغناء والخوف للغني فإنه يخاف الفقر" (2017، 51/11).

لهذا حاول الصوفية بمدارسهم وتوجهاتهم المختلفة تقديم إجابات لهذه الأمراض باعتبارهم أيضا أطباء نفوس لا تقتصر مهمتهم على كشف خبايا الأمراض النفسية، ولكن أيضا في محاولة تقديم إجابات واضحة للتحرر منها، وقد تركزت إجاباتهم على مستويين اثنين: مستوى تربوي

ونفسي، وهو ما يمكننا أن نسميه بلغتهم مستوى التحقق، ومستوى أخلاقي وسلوكي، وهو مستوى التخلق بلغتهم.

فأما على مستوى التحقق، فقد تمثلت إجاباتهم لمرض "هوس الغنى" في تقديم تصور جديد لمفهوم الغنى ينبني أساسا على الدلالات المعنوية للمصطلح، والمتمثلة في "غنى النفس،" الذي هو "السلامة من السبب برؤية المسبب" (الكاشاني 1992، 281)، وصولا إلى اعتبار الفوز بالله هو الغنى الحقيقي الذي تصغر عنده كل مظاهر الغنى المادية، والتي يجب أن تبقى وسيلة ولا تتحول إلى غاية، مادامت الغاية الكبرى هو الله نفسه" لأنه إذا فاز بوجوده فاز بكل شيء، بل لا يرى لشيء وجودا ولا تأثيرا" (الكاشاني 1992، 185)، وهكذا تضمحل كل مظاهر الخوف من الفقر "فوبيا الفقر،" باعتبار أن "أنفع الغنى ما نفى عنك الفقر وخوف الفقر" معا، كما يقول الأنطاكي (الأصفهاني 1996، 354/8).

وأما على مستوى التخلق، فقد تمثلت إجابتهم في تقديم أخلاق عملية تكون بديلا عن استهتار "هوس الثراء والغنى" بالإنسان، من خلال الاتكاء على أخلاق القناعة، والرضا بالموجود، واليأس مما في أيدي الناس، واليقين فيما عند الله.. لكن هذه الأخلاق لا ينبغي أن تفهم أبدا في إطارها الوعظي فقط كما هو شائع اليوم، بل يجب أن تفهم وتمارس في إطار عملية تربوية دائمة يسلكها الإنسان في حياته كلها باعتباره سائرا غير متوقف إلى الله.

المصادر والمراجع

الأصفهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله. 1996. **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**. القاهرة: مكتبة الخانجي، وبيروت: دار الفكر.

ابن أبي الدنيا، أبو بكر عبد الله بن محمد. 1993أ. **إصلاح المال**. تحقيق: محمد عبد القادر عطا. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية.

ابن أبي الدنيا، أبو بكر عبد الله بن محمد. 1993ب. **كتاب اليقين، ضمن موسوعة رسائل ابن أبي الدنيا**. تحقيق ودراسة: مصطفى عبد القادر عطا. بيروت :مؤسسة الكتب الثقافية.

ابن أبي طالب، علي (الشريف الرضي). 1993. **نهج البلاغة: وهو مجموع ما اختاره الشريف الرضي من كلام سيدنا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام** .شرحه الإمام الأكبر: الشيخ محمد عبده، وخرّج مصادره: الشيخ حسين الأعلمي .بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك. د. ت. **النهاية في غريب الحديث والأثر**. تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن. 2001. **تلبيس إبليس**. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد التميمي. 1988. **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان**. ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان. حققه وخرّج أحاديثه: شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة.

ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني. د. ت. **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**. قرأ أصله تصحيحا وتحقيقا: عبد العزيز بن عبد الله بن باز. بيروت: دار المعرفة.

ابن حنبل، أحمد بن محمد الشيباني. 1983. **الزهد**. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن خلدون، عبد الرحمن. 1993. **مقدمة ابن خلدون**. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن فارس، أبو الحسن أحمد. د. ت. **معجم مقاييس اللغة**. تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون. دمشق: دار الفكر.

ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر. 2003. **مدارج السالكين بين منازل إيّاك نعبد وإيّاك نستعين**. تحقيق: عماد عامر. القاهرة: دار الحديث.

ابن عاشور، محمد الطاهر. 1984. **تفسير التحرير والتنوير**. تونس: الدار التونسية للنشر.

ابن العربي، محي الدين. 2017. **الفتوحات المكية**. تحقيق: عبد العزيز سلطان المنصوب. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.

ابن العربي، محي الدين. د. ت. **فصوص الحكم والتعليقات عليه**. بقلم: أبو العلا عفيفي. بيروت: دار الكتاب العربي.

ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن. 1996. **تاريخ مدينة دمشق**. دراسة وتحقيق: عمر بن غرامة العمروي. دمشق: دار الفكر.

ابن عطاء الله، أحمد بن محمد السكندري. 1998. **التنوير في إسقاط التدبير**. القاهرة: عالم الفكر.

ابن عطاء الله، أحمد بن محمد السكندري. 2006. **الحكم العطائية**. القاهرة: دار السلام.

ابن عطاء الله، أحمد بن محمد السكندري. د. ت. **لطائف المنن**. تحقيق: عبد الحليم محمود. القاهرة: دار المعارف.

ابن المبارك، عبد الله المروزي. 2004. **كتاب الزهد، ويليه كتاب الرقائق**. حققه وعلّق عليه: حبيب الرحمن الأعظمي. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي. 1994. **طبقات الأولياء**. تحقيق: نور الدين شريبه. القاهرة: مكتبة الخانجي.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي. د. ت. **لسان العرب**. بيروت: دار صادر.

ابن الورد، عروة. 1998. **ديوان عروة بن الورد أمير الصعاليك**. دراسة وشرح وتحقيق: أسماء أبو بكر محمد. بيروت: دار الكتب العلمية.

آندري، تور. 2003. **التصوف الإسلامي**. ترجمة: عدنان عباس علي. ألمانيا: منشورات الجمل.
البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. 2002. **صحيح البخاري**. دمشق: دار ابن كثير.
البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. 1987. **كتاب الزهد الكبير**. حققه وخرّج أحاديثه: عامر أحمد حيدر. بيوت: دار الجنان ومؤسسة الكتاب الثقافية.
الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى. 2000. **جامع الترمذي) سنن الترمذي**. (السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد.
التفتازاني، أبو الوفا. د. ت. **مدخل إلى التصوف الإسلامي**. القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع.
جبل، محمد حسن حسن. د. ت. **المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم: مؤصل ببيان العلاقات بين ألفاظ القرآن الكريم بأصواتها وبين معانيها**. القاهرة: مكتبة الآداب.
الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. د. ت. **المفردات في غريب القرآن**. تحقيق وإعداد: مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز. مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز.
الزبيدي، السيد محمد مرتضى الحسيني. 2001. **تاج العروس من جواهر القاموس**. تحقيق: عبد العزيز قطامش. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
السرقسطي، قاسم بن ثابت. 2001. **كتاب الدلائل في غريب الحديث**. تحقيق: محمد بن عبد الله القناص. الرياض: مكتبة العبيكان.
السلمي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين. 2000. **طبقات الصوفية**. حققه وعلّق عليه: مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية.
الشعراء الهذليين. 1965. **ديوان الهُذليين**. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر: نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب.
الشيباني، محمد بن الحسن. 1997. **كتاب الكسب وشرحه للإمام السرخسي**. اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدة. بيروت: دار البشائر الإسلامية.
صبره، آدم. 2003. **الفقر والإحسان في مصر: عصر سلاطين المماليك1517–1250 م**. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.
الطائي، حاتم. 1986. **ديوان حاتم الطائي**. شرحه وقدّم له: أحمد رشاد. بيروت: دار الكتب العلمية.
الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد. 1994. **المعجم الكبير**. تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي. القاهرة: مكتبة ابن تيمية.
الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد. 1995. **المعجم الأوسط**. تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني. القاهرة: دار الحرمين.
العسكري، أبو هلال. د. ت. **الفروق اللغوية**. حققه وعلّق عليه: محمد إبراهيم سليم. القاهرة: دار العلم والثقافة.
الغزالي، محمد بن محمد الطوسي. 2011. **إحياء علوم الدين**. الإعداد: اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي. جدة: دار المنهاج.

القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان. 2001. **الرسالة القشيرية**. وضع حواشيه: خليل المنصور. بيروت: دار الكتب العلمية.

القيس، امرؤ. 2004. **ديوان امرؤ القيس**. اعتنى به وشرحه: عبد الرحمن المصطاوي. بيروت: دار المعرفة.

القيصيري، داود بن محمود. 2012. **مطلعُ خصوص الكلِم في معاني فصوص الحكم**. ضبطه وصححه: عاصم إبراهيم الكيالي. بيروت: دار الكتب العلمية.

الكاشاني، عبد الرزاق. 1992. **معجم اصطلاحات الصوفية**. تحقيق وتقديم: عبد العال شاهين. القاهرة: دار المنار.

القاساني [الكاشاني]، عبد الرزاق. د.ت. **شرح منازل السائرين لأبي إسماعيل عبد الله الأنصاري**. تحقيق: محسن بيدارفر. جبل لبنان: مؤسسة التاريخ العربي، وبيروت: دار الحوراء للطباعة والنشر.

الكوهن، محمد بن قاسم الفاسي. 2005. **طبقات الشاذلية الكبرى**. وضع حواشيه: مرسي محمد علي. بيروت: دار الكتب العلمية.

المحاسبي، أبو عبد الله الحارث بن أسد. 1983. **رسالة المسترشدين**. حققه وخرّج أحاديثه: عبد الفتاح أبو غدة. حلب: دار السلام للطباعة والنشر.

المحاسبي، أبو عبد الله الحارث بن أسد. 1986. **الوصايا**. تحقيق وتعليق: عبد القادر أحمد عطا. بيروت: دار الكتب العلمية.

الموسوعة الفقهية. 1983. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

الهجويري، أبو الحسين علي بن عثمان. 2007. **كشف المحجوب**. دراسة وترجمة: إسعاد عبد الهادي قنديل. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.

الهروي، عبد الله الأنصاري. 1988. **كتاب منازل السائرين**. بيروت: دار الكتب العلمية.

Kinberg, Leah. 1985. "What Is Meant by *Zuhd*." *Studia Islamica* 61: 27–44.

Melchert, Christopher. 2019. "Al-Shaybānī and Contemporary Renunciant Piety." *Journal of Abbasid Studies* 6(1):52–85.